هانز جورج غادامير

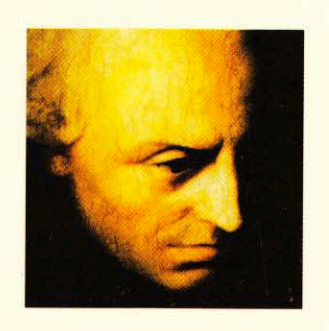
ترجمة

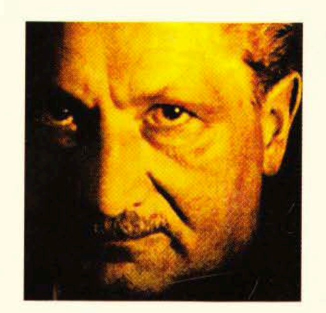
د. حسن ناظم

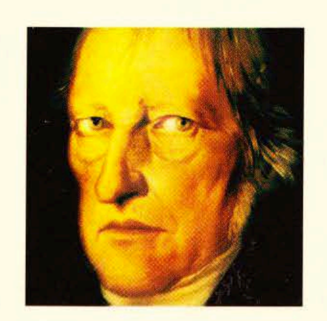
علي حاكم صالح

راجعه عن الألمانية

د. جورج كتوره







الحقيقة والمنهج

الخطوط الأساسيّة لتأويلية فلسفية





هانز جورج غادامير

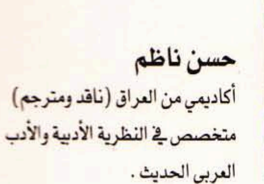
فيلسوف ألماني (2002/1900)

درس في برسلاو، وماربورغ، وميونخ. حصل على الدكتوراه الأولى بإشراف باول ناتورب Natorp، وعلى الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة بإشراف هيدغر في جامعة ماربورغ سنة 1929، وصار أستاذ كرسي للفلسفة في جامعة ليبتسج سنة 1939، ثم انتقل إلى جامعة فرانكفورت في سنة 1943، فإلى جامعة هيدلبرج في سنة 1949. وشغل منذ سنة 1953 رئاسة تحرير "المجلة الفلسفية".

أهم مؤلفاته

- الأخلاق الدياليكتية عند أفلاطون، 1931.
- أفلاطون والشعراء، 1934.
- الشعب والتاريخ في تفكير هيردر، 1942.
- باخ وفيمار، 1946.
- غوته والفلسفة، 1947.
- في أولية الفلسفة، 1948 .
- في المجرى الروحي للإنسان، 1949.
- التفسير والنزعة التاريخية / التفسير الفلسفي، 1963.
- الحركة الفينومينولوجية، في المجلة الفلسفية، 1963.
- مشكلة الوعي التاريخي بـ(الفرنسية)، 1963.
- الديالكتيك والسفسطة، في رسالة أفلاطون السابعة.
- مادة التفسير، في المعجم التاريخي للفلسفة.
- بداية الفلسفة، الصادر في دار الكتاب الجديد المتحدة.
- طرق هيدغر، الصادر في دار الكتاب الجديد المتحدة.





حسن ناظم

أكاديمي من العراق (ناقد ومترجم)
متخصص في النظرية الأدبية والأدب العربي الحديث .

صدر له

- مفاهيم الشعرية: دراسة في الأصول والمنهج والمفاهيم
- البنى الأسلوبية: دراسة في "أنشودة المطر" للسياب، بيروت 2002.
- أنسنة الشعر: مدخل إلى حداثة أخرى، فوزي كريم نموذجاً، بيروت 2006.

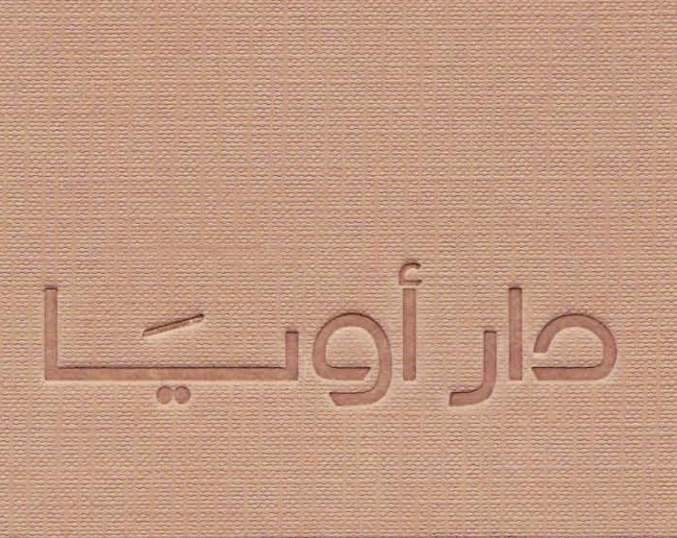


علي حاكم صالح

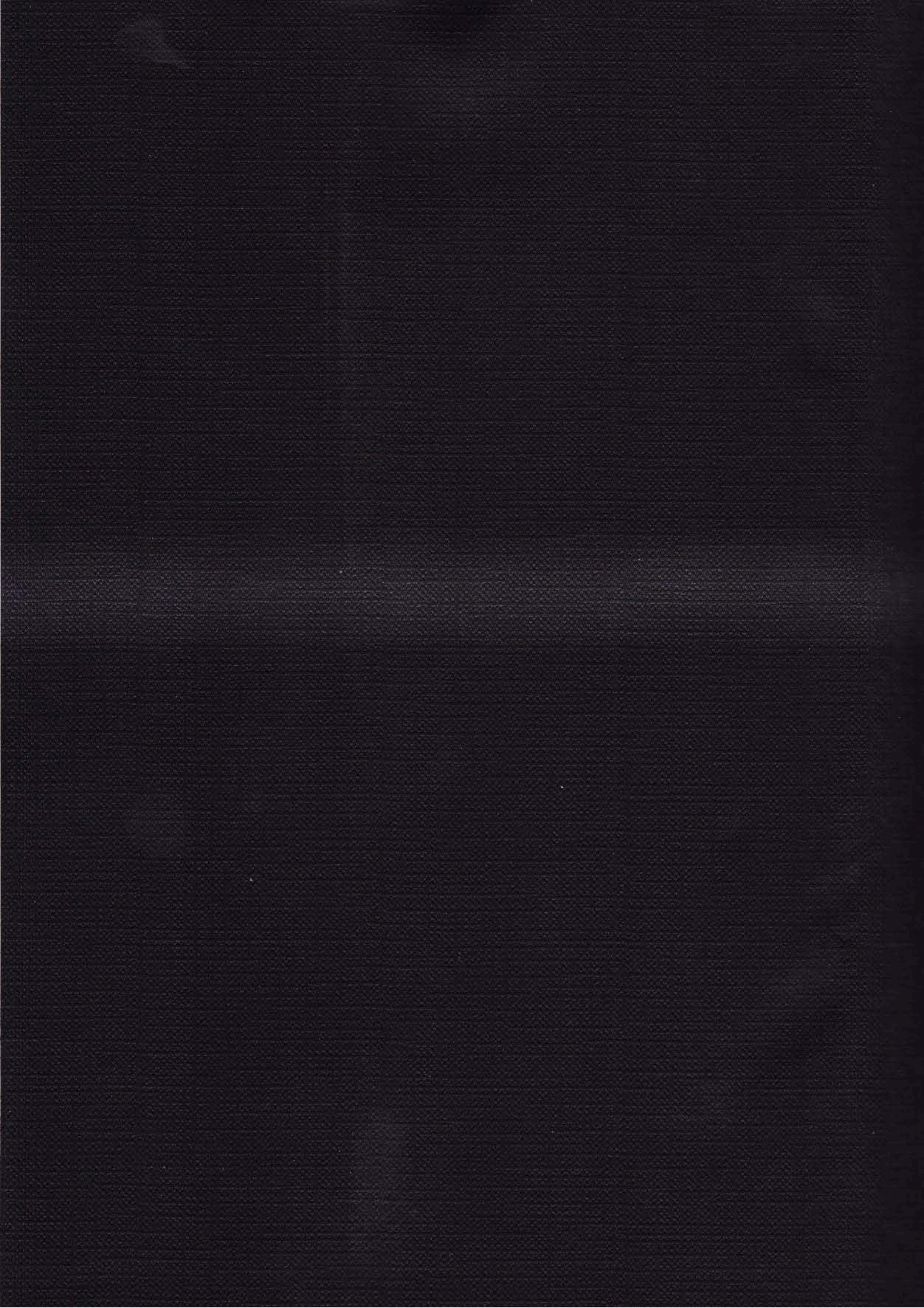
أكاديمي من العراق (ناقد ومترجم)
متخصص في الفلسفة الحديثة.

ترجما معاً

- طرق هيدغر، هانز جورج غادامير، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2007.
- القارئ في النص: مقالات في الجمهور، تحرير سوزان سليمان وإنجي كروسمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2007.
- بداية الفلسفة، هانز جورج غادامير، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2002.
- نصّيات بين الهرمنوطيقا والتفكيكية، هيو سلفرمان، بيروت 2002.
- الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، رومان ياكوبسون، بيروت 2002.
- عالم جامح: كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا، أنطوني جدنز (بالاشتراك مع عباس كاظم)، بيروت 2002.
- نقد استجابة القارئ، جين تومبكنز، القاهرة 1999.
- ستّ محاضرات في الصوت والمعنى، رومان ياكوبسون، بيروت 1994.


دار أويا


علي مولا



الحقيقة والمنهج

الخطوط الأساسية لتأويليةٍ فلسفية



هانز جورج غادامير

الحقيقة والمنهج

الخطوط الأساسية لتأويليةٍ فلسفية

ترجمة
د. حسن ناظم   علي حاكم صالح

راجعه على الألمانية
د. جورج كتوره

دار أويـــا

عنوان الكتاب الأصلي

Wahrheit und Method
Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik

Hans-Georg Gadamer

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الألمانية عام 1960 في ألمانيا

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري -
هاتف وفاكس: 3407013 . 21 . 00218 - نقال: 0912145463 - 0926140759
بريد إلكتروني: **oeabooks@yahoo.com** - طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

هانز جورج غادامير
الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية
ترجمة: د. حسن ناظم وَ علي حاكم صالح
مراجعة: الدكتور جورج كتوره
17 × 24 سم
ردمك: (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-280-0
رقم الإيداع المحلي: 2004/6185

الطبعة الأولى: آذار/مارس/الربيع 2007 إفرنجي

أن تلتقط ما رميته أنت بنفسك، فذاك

مجرد مهارة ومكسب زهيد

ولكن حين تلتقط فجأة كرةً

رماها شريك أبديّ

رميةً لا تخطئ أبداً

نحوك، نحو أعماقك، في قوس

من أقواس مبنى جسر الله الهائل:

فلماذا تصبح القدرة على الالتقاط آنئذ قوة

ليست لك، بل للعالم.

راينر ماريا ريلكه

إهداء الترجمة

يأساً من الحاضر

نُهدي هذه الترجمة إلى الآتي:

إلى جيل عربيٍّ آخرَ مُنتظَر

يبرز فيه تأويليون

يغذّون الخطى نحو الحياة والعقل والحرية

بدلاً من الموت والانغلاق

والاستبداد

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية 13
مقدمة الترجمة الإنكليزية 19
مقدمة 27
توطئة للطبعة الثانية 33

الباب الأول: سؤال الحقيقة في تجربة الفن

الفصل الأول: تعالي البعد الجمالي 49
المبحث الأول: أهمية التراث الإنسانوي للعلوم الإنسانية 49
أ. مشكلة المنهج 49
ب. المفاهيم الموجّهة للنزعة الإنسانية 57
1. الثقافة 57
2. الحسّ المشترك 69
3. الحكم 83
4. الذوق 89
المبحث الثاني: إضفاء طابع ذاتي على علم الجمال من خلال النقد الكانطي 98
أ. مذهب كانط في الذوق والعبقرية 98

1. التمييز المتعالي للذوق 98
2 .مذهب الجمال الحر والجمال التابع 101
3 .مذهب نموذج الجمال 104
4 .المتعة التي يثيرها الجمال الطبيعي والجمال الفني 107
5. العلاقة بين الذوق والعبقرية 111
ب. علم جمال العبقرية ومفهوم الخبرة 114
1. هيمنة مفهوم العبقرية 114
2. عن تاريخ كلمة الخبرة 120
3. مفهوم الخبرة 126
4. حدود فنّ الخبرة وردّ الاعتبار إلى الأمثولة 133
المبحث الثالث: إحياء سؤال الحقيقة الفنّية 146
أ. التباس مفهوم الثقافة الفنية 146
ب. نقد التجريد المتأصل في الوعي الجمالي 155
الفصل الثاني: أنطولوجيا العمل الفني ودلالتها التأويلية 171
المبحث الأول: اللعب مفتاحاً للتفسير الأنطولوجي 171
أ. مفهوم اللعب 171
ب. التحول إلى بنية ووسط كلي 183
ج. زمانية الجمالي 196
د. التراجيديّ مثلاً 205
المبحث الثاني: النتائج الجمالية والتأويلية 212
أ. التكافؤ الأنطولوجي للصورة 212
ب. الأساس الأنطولوجي للمناسبيّ والتزيينيّ 224
ج .موقع الأدب 243
د .إعادة البناء والتكامل مهمتين تأويليتين 249

الباب الثاني: توسيع سؤال الحقيقة إلى الفهم في العلوم الإنسانية

الفصل الأول: توطئة تاريخية 257
المبحث الأول: مساءلة التأويلية الرومانسية وتطبيقها على دراسة التاريخ 257
أ. تغير التأويلية من عصر التنوير إلى الرومانسية 257
1. ما قبل تاريخ التأويلية الرومانسية 258
2. مشروع شليرماخر لتأويلية كلية 270
ب. الصلة بين المدرسة التاريخية والتأويلية الرومانسية 286
1. المأزق الذي تتضمنه فكرة التاريخ الكلي 286
2. رؤية العالم التاريخية عند رانكه 294
3. العلاقة بين الدراسة التاريخية والتأويلية لدى يوهان غوستاف درويزن 303
المبحث الثاني: تورط دلتاي في مآزق النزعة التاريخية 311
أ. من مشكلة التاريخ المعرفية إلى الأساس التأويلي للعلوم الإنسانية 311
ب. التعارض بين العلم وفلسفة الحياة في تحليل دلتاي للوعي التاريخي 326
المبحث الثالث: التغلب على المشكلة المعرفية من خلال البحث الظاهراتي 340
أ. مفهوم الحياة لدى هوسيرل وكونت يورك 340
ب. مشروع هيدغر لظاهراتية تأويلية 354
الفصل الثاني: عناصرُ لنظرية عن التجربة التأويلية 367
المبحث الأول: رفعُ تاريخية الفهم إلى منزلة مبدأ تأويلي 367
أ. الدائرة التأويلية ومشكلة الأحكام المسبقة 367
1. كشف هيدغر عن بنية الفهم المسبقة 367
2. تشكيك عصر التنوير في مفهوم الحكم المسبق 375
ب. الأحكام المسبقة شروطاً للفهم 382
1. إعادة الاعتبار للسلطة والتراث 382
2. الكلاسيكي مثلاً 392

3. الدلالة التأويلية للمسافة الزمانية 399
4. مبدأ تاريخ التأثير 410
المبحث الثاني: تغطية المشكلة التأويلية الأساسية 418
أ. مشكلة التطبيق التأويلية 418
ب .أهمية أرسطو تأويلياً 423
ج. الأهمية النموذجية للتأويلية القانونية 439
المبحث الثالث: تحليل الوعي المتأثر تاريخياً 458
أ. حدود الفلسفة التأملية 458
ب. مفهوم التجربة وماهية التجربة التأويلية 464
ج. أسبقية السؤال التأويلية 483
1. نموذج الجدل الأفلاطوني 483
2. منطق السؤال والجواب 491

الباب الثالث: التحوّل الأنطولوجي للتأويلية الذي توجّهه اللغة

المبحث الأول: اللغة وسيطاً للتجربة التأويلية 505
أ. اللغة كتحديد للموضوع التأويلي 512
ب. اللغة كتحديد للفعل التأويلي 519
المبحث الثاني: تطور مفهوم اللغة في تاريخ الفكر الغربي 530
أ. اللغة واللوغوس 530
ب. اللغة والكلمة 546
ج. اللغة وصياغة المفهوم 557
المبحث الثالث: اللغة أفقاً لأنطولوجيا تأويلية 571
أ. اللغة تجربةٌ للعالم 571
ب. اللغة وسيطاً وبنيتها الفكرية 592
ج. الجانب الكليّ للتأويلية 612

ملاحق وتكملتان 633
ملحق رقم I 633
ملحق رقم II 638
ملحق رقم III 640
ملحق رقم IV 642
ملحق رقم V 643
ملحق رقم VI 644
تكملة رقم I: التأويلية والنزعة التاريخية (1965) 647
تكملة رقم II: إلى أيِّ مدىً تشكّل اللغةُ الفكرَ؟ 692
خاتمة الكتاب 701
ثبت المصطلحات المهمة 737
ثبت الأعلام 744



مقدمة الترجمة العربية

إن هذا الكتاب، الجاهز والناجز بالصورة التي يبدو عليها، هو كتاب يمكن تشبيهه بعملية ظلت مستمرة حتى بعد خروجه للناس في المرة الأولى (1960). فغادامير ظلّ سنين طويلة، في كتابة كتابه العمدة هذا، يتأنى في بلورة فكره، ويتأنى في إعلانه. وبعد أن أعلنه ظلّ يعمل، ويواصل العمل، على هذا الكتاب. . . ففي أكثر من مناسبة، كان غادامير يزيد صقل كتابه مكمِّلاً، وملحِقاً، وشارحاً، ومستدركاً؛ ويوضح ما غمض، ويفصِّل حيث أجمل، ويزيد على الكتاب ما عنّ له من جديد، ويضيف إليه مساجلات جديدة: فجزء من آلية كتابة غادامير هو الخوض في مساجلات باتت تحمل اسمه طرفاً مهماً في تاريخ الفكر المعاصر، وفيلسوفاً عملاقاً في زمننا الذي صارت فيه جذوة الفلسفة آخذةً بالخبوّ.

نظرة عجلى على سطح الكتاب تكفي لتأكيد ذلك: الملاحق، والتكملات، والزيادات حتى على هوامش الكتاب هي، بالتأكيد، جزء من الكتاب: أو هي جزء من عملية الكتاب. فالكتاب لم يتوقف عن النمو في حياة المؤلف، وسيظل كذلك حتى بعد أن رحل مؤلفه، ونحن نأمل أن يواصل الكتاب نموّه عربياً بالترجمة. لذلك تبدو ترجمة هذا الكتاب محاولة ليست لنقل كتاب فقط، إنما هي أيضاً إطلالة رحبة على فكر غادامير بأسره، وكيفية تبلوره. ولعل دأبنا على ترجمة غادامير يقيم الدليل على الشغف بهذا الفكر والرغبة في إذاعته، فقبل كتاب **الحقيقة والمنهج**، قمنا بترجمة كتابين لغادامير هما **بداية الفلسفة** (بيروت، دار الكتاب الجديد، 2002)، **وطرق هيدغر** (بيروت، دار الكتاب الجديد، 2007). ولعلنا سنواصل نقل مؤلفات مهمة أخرى في

المستقبل لهذا الفيلسوف الذي ترك بصمته الفلسفية المميزة على القرن المنصرم. وأهمية مؤلفات غادامير هي التي حدت بنا إلى تبني مثل هذه الترجمات "الحفيدة" باعتبار انطلاق الأفكار من لغته الألمانية مروراً بالإنجليزية ووصولاً إلى العربية. ولعل الترجمة "الحفيدة" تسجّل أيضاً موقفاً من الكسل العربي بإزاء النصوص الأجنبية العديدة التي صاغت عالمنا الحديث عبر الحضارة الغربية العظيمة. ولعل تثمين غادامير نفسه للترجمة، في هذا الكتاب وفي غيره، يبعث فينا نشاطاً فذّاً لتدارك الموقف الذي نحن فيه. فمنطلق غادامير في إعلاء شأن الترجمة يبدأ من تثمينه مسألة تأويل النصوص؛ فالترجمة تأويل نصّ. وهو يرى فيها طريقة لـ"امتلاك كلّ ما هو أجنبي". وفضلاً عن ذلك، فإن الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب استوعبت غادامير فيما أراد أن يقول بلغة طمحت إلى التعبير عن الأفكار الفلسفية أفضل تعبير، ونكاد نقول إنها تذكر بترجمة جان هيبوليت كتاب هيغل **ظاهراتية الروح** إلى الفرنسية؛ تلك الترجمة التي عُرف عنها أن الطلاب الألمان يهرعون إليها لفهم هيغل.

لدينا هنا قصة يحكيها هانز جورج غادامير عن جانب ثرّ من الفلسفة الغربية، قصة صعبة ومشوقة ورائدة. فالكتاب يسعى إلى إعادة النظر في التراث الغربي وتاريخه، ويضعهما في الميزان حتى ينتج تقييماً جديداً لهما. وبهذا المعنى وحده، يكون الكتاب مغامرة هائلة. فالظاهرة التأويلية تنفتح على يد غادامير رحبةً، بل أرحب ما تكون عليه، وذلك حين يختبر تجربة الفنّ والتراث نشداناً لفهم العلوم الإنسانية عبر التأويلية. ويتمخّض الجهد الخلاق هنا عن محاولة تدشين نمط جديد من التأويلية يحلّ محلّ المنهج ويسدّ الثغرات التي تتخلف من جراء استخدامه. إذ يسعى غادامير إلى تبيّن ضرورة الفكر التأويلي للعلوم الإنسانية. الأول ينير للثانية سُبلاً أوعبَ لممارساتها، ويجعلها دائماً على أُهبة الاستعداد لمتطلبات تفرضها ظروف متغيرة دائماً أيضاً.

إن الكتاب إيجازاً قصة التأويلية والتأويل. وهذان الأخيران يطويان في أحشائهما الحارة قصة الإنسان المؤوّل؛ هذا الذي عَمَرَ الدنيا بتأويله - حين رأى في التأويلية إيماناً بـ"فنّ تجنّب سوء الفهم" وإيماناً بـ"رحمة الاختلاف"، وما أحوج الثقافة العربية إلى مثل هذا الفنّ وهذه الرحمة - وجازف بخرابها به أيضاً - حين رأى فيها طريقاً هيّناً للتورط في سوء الفهم ولعنة الخِلاف - وبكلتا الرؤيتين ألقى بنا هو نفسه - بالأديان والفلسفات، وبالحروب والكروب، وبالفنّ والتكنولوجيا، وبالفكر والعمل،

بالحبّ والكراهية، . . . إلخ ـ إلى هذا المصير الأخير: عالمِنا الحديث. وما هذا العالم الحديث إلاّ مصير خطّه الإنسان المؤوِّل إنسانياً منذ البدء، وفلسفياً، بحسب هيدغر ومريده الأول غادامير، منذ الإغريق. إنه قدر لا مهربَ منه، ومصير لا محيد عنه.

وانطلاقاً من هذا الموقف، تتواشج الرؤية الفلسفية الغاداميرية مع الرؤية الشعرية الريلكوية، تلك الرؤية التي يجليها غادامير في قبسة الكتاب التي يختارها من عالم ريلكه. إذ يَنتقد ريلكه معالم الحضارة الإنسانية الحديثة بانهماكها بالتقنية، ويقيم استنكاراً حادّاً ضدّ مآل حياة الإنسان إلى مثل هذا الركون إلى أحابيل التكنولوجيا، ويصرّ على محاربة هذه النزعة وتأمل علاقة أخرى بين الإنسان والعالم. وغادامير يحارب في الكتاب أغلال العلم، ويحاول أن يوسّع من أفق البحث لا بالاعتماد على المنهج الذي أضحى لديه لا يوصل إلى حقيقة، بل بممارسة تأويلية تضمن فكّ القيود، قيود البحث، والحياة من ثمّ. فهل يكفي هذا تعليلاً وتسويغاً لتلك القبسة الشعرية لريلكه التي تتصدّر هذا الكتاب؟ لا، إذ إن ثمة شيئاً آخر يريد أن يجلّيه غادامير عبر هذه القبسة؛ ذلك هو تناهي الوجود الإنساني ومحدودية آفاقه مهما بدا طموحه جنونياً ولا يعترف بالحدود. وذُكرُ ريلكه يُبرز "تجربة التناهي الإنساني" التي برّزها غادامير في تحليله لمفهوم "التجربة".

يرمي كتاب **الحقيقة والمنهج** إلى فكّ الارتباط بين الحقيقة والمنهج. وقد كان هذا الارتباط واقعاً في العلاقة بين المنهج والحقيقة في العلوم الطبيعية. غير أن الأمر مختلف، بحسب غادامير، في حالة العلوم الإنسانية. فغادامير لا يرى ضرورة أن يوصل المنهج إلى حقيقة. ومن هنا هو يرفض المنهج سواء أكانت الغاية منه دراسة النصّ أو الوصول إلى حقيقة. وبالمقابل، هو يعدّ المنهج شيئاً ينبع من الذات ليوصل إلى نتيجة، هذه النتيجة لا تعني الحقيقة أبداً كما هو الحال في العلوم الطبيعية. وبغية القضاء على دوغمائية ارتباط الحقيقة بالمنهج، لم يجد غادامير ضرورة في أن تكون الحقيقة مرهونة بالمنهج، وهذا الأمر هو الذي أثار حفيظة غير واحد من نقاد غادامير متهمين إياه بتحطيم الصلة الجوهرية بين المنهج والحقيقة. وعلى هذا الضوء تُفهَم الإشارة إلى أن واو العطف في عنوان كتاب **الحقيقة والمنهج** لا تعني العطف، بل الانفصال؛ انفصال الحقيقة عن المنهج، ومن هنا جاء اقتراح عنوان جديد لكتاب غادامير: **الحقيقة أو المنهج**. فألاّ ترهن شيئاً بشيء لا يعني أن تفصله عنه، بل يعني

ألاّ تضع التلازم بينهما. ليست الحقيقة سوى حدث المعنى، أو حدوثه. الحقيقة انكشاف (أليثيا)، كشف التلاقي بين التاريخ والتراث وأسئلة الحاضر، وانصهار أفق الحاضر بأفق التاريخ والتراث، إنها الحوار بين الماضي والحاضر.

يقف غادامير في هذا الكتاب، وفي فكره بعامة، بوجه ما صار سائداً داخل الفلسفة الحديثة، وما يسود حتى الكتابة العامة. في هذا الكتاب يلحف غادامير على إعادة الاعتبار لمفهومين رئيسين طالما كانا موضع نقد متطرف: هما الأحكام المسبقة، والتراث. فمن ديكارت مروراً بعصر التنوير، حتى "التعليق" الهوسيرلي، يمتدّ تراث ضخم وطويل يتخذ من الأحكام المسبقة والتراث سبباً في سوء الفهم، (رغم أن ديكارت يعطي الأعراف الأخلاقية السائدة مكانة مهمة، لضرورات عملية، وليست نظرية كما نرى). ومنطلق غادامير هو "تناهي وجودنا الإنساني التاريخي"، ويعود بنا هذا المفهوم إلى هيدغر (وهيدغر متخلل في كلّ تضاعيف فكر غادامير: فهو يمنح هيدغر مكانة الحافز الذي يحفز فكره الخاص به): فالحقيقة الأولى التي يؤكدها هيدغر هي تناهي الوجود الإنساني (وهي فكرة ذات أصول مسيحية)، تناهي يدفع بالكائن الإنساني إلى الشروع بمستقبله. وذلك هو الأساس الهوسيرلي في فكر هيدغر، أساس الظاهراتية التي هي فكر تأسيس، فكر عودة إلى "الشيء نفسه"، إلى ماهيته، والبحث عن الأصل هو أن يكون الوعي "مندفعاً نحو" أو مندفعاً إلى الأمام نحو، وهذا الاندفاع أو الشروع في، هو الممكنات الراهنة للوجود التي تظهر لمحددات الماضي. "فعقلنا الإنساني"، يقول غادامير، "موجود ضمن شروط عينية تاريخية... إن الوعي للفرد هو مجرد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المطلقة. وذلك هو السبب في أن أحكام الفرد المسبقة تشكل حقيقة وجوده التاريخي ... ولو أردنا أن نفي الوجود الإنساني وتاريخيته حقَّهما، فمن الضروري إعادة الاعتبار لمفهوم الحكم المسبق، والإقرار بحقيقة وجود أحكام مسبقة مشروعة". فغادامير يميز أيضاً بين أحكام مسبقة وهمية، وأحكام مسبقة مشروعة (وسنرى كيف يسوغ غادامير هذا التمييز)، كما يعيد للتراث أهميته العظمى في تشكيل وعينا الفردي والجمعي، وفي المساهمة في اختياراتنا، على الصُعُدِ كافة، بل هو لا يستثني، إلى حدّ ما، حتى العلوم الطبيعية من التأثر بذلك. فالتراث ليس موضوعاً يقف أمامنا، وبمعزل عنا، "فنحن متموقعون في التراث" كما يقول. وإعادة الاعتبار للتراث جزء من نسيج التأويلية، والممارسة التأويلية ذاتها، التي هي الفهم نفسه. فالإنسان، كل إنسان، كائن

مؤوِّل، تصله خيوط التواصل بالتراث ليس عبر النصّ المكتوب فقط، بل عبر الذاكرة أيضاً. (ونحن إذ نترجم كلمة tradition إلى التراث، مشفوعةً بدلالات ضاغطة علينا على نحو خاص، ليس انسجاماً مع روح المعنى فقط، إنما أيضاً ـ وهذا من حقّ كلّ ترجمة ـ محاولة لدمج القول الغاداميري في الهمّ الفكري العربي الحديث المسكون بإشكالية التراث وفهمه). ومع الأحكام المسبقة والتراث، يعيد غادامير الأهلية لمفهوم السلطة. فرغم مشروعية "تمييز عصر التنوير بين السلطة واستخدام المرء عقله الخاص"، يذهب غادامير إلى القول: "ولكن هذا لا يحول دون أن تكون السلطة مصدراً للحقيقة، الأمر الذي فشل عصر التنوير في رؤيته عندما شوّه سمعة كل سلطة". إن الحكم المسبق هو البرهان الساطع على احتكام التأويل إلى التاريخ واللغة. والتاريخ واللغة لا يقفان حائلين دون التأويل، بل هما يساعدان على الكشف والانكشاف، يساعدان في بلورة حقيقة. تتواشج هذه المفاهيم بعضها ببعض، فالتراث مصدر الأحكام المسبقة، وهذه الأخيرة تمارس سلطتها في توجيه نظرتنا إلى الماضي والحاضر، فترتدّ على التراث نفسه لتحاكمه، وتفرض حضورها العاتي على حاضرنا مهما بدا أننا نضع خطأً النزاهةَ ضدّاً للحكم المسبق، والموضوعية قرينةً للنقاء منه. ولعلّ هذا الكتاب، بهذه الروح الجديدة في قول ما ندّعي غيابه، وتثبيت ما نودّ زحزحته، والنظر إلى المنزوي، يحرّك الساكن في أفقنا المعرفي، ويدفع بنا إلى مزيد من المراجعة والتمحيص في مرجعياتنا وقناعاتنا.

فعلى سبيل المثال، يعني شليرماخر بفهم النصّ لغةً، بما هو مكوّن لغوي للتراث والتاريخ ومشكّل للقناعات والفكر من ثمّ، فهمه في سياق السيرة والتاريخ هو أن يتقمّص المؤوِّل ذهنياً تجارب المؤلف وأفكاره التي ولّدتْ النصّ ليدرك قصدَه؛ قصد المؤلف. وهذا ما يسميه شليرماخر "الفعل التكهّني"، وهو يدشّن، فضلاً عن ذلك، تأويلاً يتخطى عتبة النصّ المقدس إلى عالم النصوص الأدبية والفلسفية والفنية، وبذلك ينقل التأويل من اللاهوت إلى نصوص العلوم الإنسانية عموماً. في حين يعني فهم النصّ لدى سبينوزا هو البحث عن "الحقيقة" المضمرة في النصّ. لذا يأتي فهم شليرماخر تحوّلاً من الحقيقة إلى المنهج، إلى آليات إدراك المعنى. ومقارنة بهما معاً، يأتي عمل دلتاي تجاوزاً لصرامة منهج شليرماخر؛ وذلك حين فكّر في التجربة. إذ يقترح دلتاي، بمواجهة مشكلة فهم تجربة الآخر، مفهوم "الفكر" أو "الروح" Geist كسياق معياريّ يوحد الأفراد في إطارهم الاجتماعي والتاريخي كما يوحّدهم في

حياتهم الخاصة. وبذا يُنزل دلتاي الفكر، هيغلياً، من السماء (المعرفة المطلقة والمتعالية) إلى الأرض (معرفة متجذِّرة في تجربة الحياة، في عالم الحياة).

وبعد، فمن بين الأغراض التي ننشدها من هذه الترجمة غرض شخصي جداً وهو أن نكون قراء أفضل، وعسى أن يعبر مانغويل، في كتابه **تاريخ القراءة** ص305، عن هذا الغرض الشخصي: "قد تكون الترجمة من الأمور المستحيلة، وقد تكون تضليلاً وخداعاً، تزويراً واختراعاً، أكذوبة بيضاء، إلاّ أن من يشارك في حركة الأسلوب وينقلها من لغة إلى أخرى يصبح أذكى، يتحول إلى قارئ أفضل: أقلّ اعتداداً بنفسه، لكن أكثر رهافة في أحاسيسه، وأكثر سعادة".

يبقى أن ننوّه بأن مترجمَي الكتاب إلى الإنجليزية أسقطا العنوان الفرعي للكتاب، ونحن فضّلنا تثبيته اتباعاً للأصل الألماني. كما أننا أهملنا بعض العبارات في المقدمة الإنجليزية التي تتوجه إلى القارئ الأميركي أو سوى ذلك.

يودّ المترجمان أن يشكرا جون كونوللي (أكاديمي يعمل في دبلن، ومترجم لبعض النصوص الفلسفية من الألمانية إلى الإنجليزية) لمساعدته التي أبداها في إيضاح بعض التعبيرات باللغة الألمانية، والدكتورة كلير لاريك غيست (المتخصصة في فكر عصر النهضة في دبلن) التي بذلت جهداً طيباً في حلّ معضلات الجمل والكلمات اللاتينية التي يعجّ بها الكتاب. وقد مرّ الكتاب بسلسلة من المناقشات المشفوعة بالتشجيع الطيّب من بعض أصدقاء العلم، ولكلا الأمرين أثرهما في هذه الترجمة. والشكر لازم لصديقنا الأستاذ سالم الزريقاني ناشر الكتاب الذي كان أول من نوّه بأهمية الكتاب وأبدى تشجيعاً متحمساً لترجمته. أما مُراجع الكتاب على لغته الأصلية الألمانية الدكتور جورج كتورة فهو غني عن التعريف، وغناه هذا كافٍ لمعرفة أثر مراجعته للكتاب، وما أضفاه عليه من دقة وصحة، ولذا نعجز هنا عن شكره.

لقد كان أول إحساس داهمنا ونحن نقرأ الكتاب، قبل الشروع بالترجمة، هو أننا نكلف أنفسنا شططاً. وإنه لطموح بعيد أن نقول إننا بلغنا، في ترجمة هذا الكتاب الصعب، أقصى ما كنّا نتمناه. لكننا لم ندّخر وسعاً وبذلنا غاية المجهود من أجله.

حسن ناظم (سيدني)

علي حاكم صالح (كوبنهاغن)

2005

مقدمة الترجمة الإنجليزية

كتاب **الحقيقة والمنهج** واحد من أهمّ كتابيْن أو ثلاثة في هذا القرن عن الفلسفة والدراسات الإنسانية. الكتاب خطير ومثير، ولكنه صعب بالتأكيد. نُشر الكتابُ وغادامير في الستين من عمره، فجنى الثمرة الناضجة للقراءات والتعليم والتفكير. يعلّمنا غادامير فكرة عن الترجمة الكاملة التي هي دائماً شيء وهمي تماماً. وبصرف النظر عن الأخطاء اللازمة التي تعكس حدود المعرفة والفهم، على الترجمة أن تنقل العمل من زمن إلى آخر ومن سياق ثقافي إلى آخر. وخلال العقد المنصرم، أصبح كلّ من الدراسة الفلسفية والأدبية معنيتين باطراد بالمفكرين والقضايا التي تتناول عمل غادامير على نحو بارز. وهذا الوضع المتغير يثير صعوبات، ولكنه يمنح الفرصة لوصل فكر غادامير وصلاً كاملاً بالحوار الثقافي المعاصر.

تترجم كلمة Bildung الى «الثقافة culture»، وإلى كلمات من قبيل «تربية cultivation». وفي (الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الأول، ب، 1) يعرّف غادامير كلمة الثقافة Bildung بأنها «الطريق الإنسانية الملائمة لتطوير المواهب والقدرات الطبيعية». وللمصطلح نكهة من أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، وقد لعب دوراً أساسياً في أوربا الناطقة بالألمانية. ويستخدم غادامير هذا المصطلح خلال الكتاب، ولكنه لا يتبنى مجمل نمط الفكر الذي ينقله. وعلى نحو خاص، يثير غادامير سؤالاً عن هذا المصطلح فيما يتعلق بالجمالي الذي يُتخَذ

كنموذج للحياة. وفي كتابات أُخر، أوضح غادامير أننا لا نستطيع ببساطة أن نتجاهل حقيقة الانتقادات الأخيرة لهذا التصور، وعلى وجه التحديد مسحة الارتياب في أن «الثقافة culture» و«التربية cultivation» هما مجرد أداتين للهيمنة البرجوازية. وما يبقى مهماً هو التصور الذي مؤداه أن ذاتاً يمكن أن تتشكل من دون خصومة وإنكار لماضي المرء، وأن هذا التشكّل لا يمكن أن ينجز بمجرد وسائل تقنية أو منهجية.

يلاحظ غادامير أن في كلمة *Bildung* جذراً هو *Bild* الذي يعني شكلاً form، وبتحديد أكثر صورة picture، و«التربية» هي عملية «تشكيل» الذات طبقاً لـ«صورة» نموذجية للإنسان. ويؤدي الفنّ، بوصفه قدرة عامة على تشكيل الصور أو تمثيلات التجربة، دوراً خاصاً في مفهوم الثقافة *Bildung*. وينتقل غادامير، على نحو مناسب، إلى التفكير في الجمالي لا سيما «الصورة picture»؛ وذلك في نهاية الباب الأول. والعلاقات المتبادلة بين الأصل *Urbild* والنموذج *Vorblid* والنسخة *Abbild*، والصورة *Bild* والخيال *Einbildungskraft* لا يمكن إعادة تقديمها باللغة الإنجليزية. والمحاججة المفهومية واضحة على نحو كافٍ، ولكن ما هو مفقود ببساطة ليس هو العرض اللغوي المثير، بل مثال على ما يصفه غادامير في الباب الثالث بوصفه عملاً تصورياً تمهيدياً تنجزه اللغة العادية من خلال تشكيل أُسر الكلمات ووسائل أخرى.

وما يريد غادامير لفت الانتباه إليه هو زمانية الفن. وحين يكون عمل الفنّ نتاجاً لحقبة تاريخية محددة وتاريخاً لفنان محدد بلا ريب، فإننا نواجهه مع ذلك كعمل راهن ومباشر. ولذلك قد نفكر في أن على الفنّ أن يتعالى على التاريخ، وأن يستمدَّ عالم الجميل من «اللازمان». لكن غادامير يحاول بحذر أن يعرّي مثل هذا الخط من الفكر. وكانط أحد ممثليه الأكثر تأثيراً، وكذلك علم الجمال الناشئ منه. وطبقاً لهذه النظرة، تكون الخبرات Erlebnisse، منظوراً إليها كبقايا راسبة من اللحظات التي عيشت بمباشريتها التامة، عبقرية فنية متحولة إلى أعمال الفنّ. وعمل الفن يبدأ من «الخبرات»، ولكنه يرتفع عليها إلى مستوى دلالة كلية تتجاوز التاريخ.

هناك كلمتان ألمانيتان منفصلتان تعبّران عن التجربة وهما: *Erlebnis*

و*Erfahrung* [ترجمناهما الخبرة والتجربة على التوالي، م]، ويتكلم غادامير دائماً تقريباً في مناقشته لعلم الجمال (الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الثاني، ب) على الخبرة *Erlebnis*، ويميّز فيها ما يبقى ساري المفعول مما يجب رفضُه في خطّ التفكير الذي تنطوي عليه. وفي مرحلة متأخرة (الباب الثاني، الفصل الثاني، المبحث الثالث، ب) تبلغ مناقشة غادامير لمفهوم «التاريخ» و«التراث» الذروة في تحليل التجربة *Erfahrung*، التي توفر أساساً في حيواتنا الفعلية للطريقة التأويلية الخاصة التي نرتبط بها بالآخرين وبماضينا الثقافي؛ أي الحوار لا سيما حوار السؤال والجواب. هذا النوع من «التجربة» ليس بقايا من اللحظات المعزولة، بل هو عملية موحدة ومستمرة يوسع فيها ما نواجهه أفقَنا، ولا يتمّ التوسيع إلاّ عن طريق قلب منظور موجود، إذ يمكننا أن ندرك عندئذ أنه كان خطأ أو ضيّقاً في الأقل. ولذلك، فإن تأثيرها لا يتمثل ببساطة في أن «نعرف»؛ أي أن تزيد شيئاً إلى معلوماتنا، بل أن تمنحنا ذلك المعنى الضمني للمنظورات الواسعة، ومدى الحياة والثقافة الإنسانيتين، وحدودنا التي تكوّن حكمتنا غير المتزمتة. فالخبرة *Erlebnis* شيء نملكه، ولذلك ترتبط بالذات وبإضفاء مسحة ذاتية على علم الجمال. أما التجربة *Erfahrung* فهي شيء نخضع له، ولذا تُتجاوَز الذاتية فيها إلى «حدث» (*Geschehen*) المعنى. وعلى نحو نموذجي، يستخدم غادامير مصطلح الخبرة *Erlebnis* بمعنى نقدي، ومصطلح التجربة *Erfahrung* بمعنى إيجابي. ولأن المناقشة الأكثر تركيزاً للخبرة *Erlebnis* منفصلة انفصالاً كبيراً عن التجربة *Erfahrung*، فإن السياق الحالي واضح وضوحاً تاماً. لكن غادامير يعود خلال الكتاب إلى نقده الخبرة *Erlebnis* وعلم الجمال المبني عليها. وقد حاولنا أن نعلّم هذه العودات ببعض العبارت الخاصة مثل: يجوز جمع الخبرة *Erlebnis* على «خبرات»، بينما تكون التجربة *Erfahrung* تكاملية على نحو اعتيادي، ومن ثم مفردة؛ وقولنا «فنّ التجربة»، و«الفنّ المبني على التجربة»، و«علم جمال التجربة» أمر قُصِدَ منه الإشارة إلى تعابير جديدة، وطريقة خاصة في نقل «التجربة»، في حين ينقل تعبير «تجربة الفنّ» كلمة *Erfahrung* من الحياد إلى الإيجاب من دون شكّ.

يضع غادامير فكرة «التحول إلى بنية» بمقابل فكرة أن العبقرية تنقل

«التجارب» إلى الأعمال الفنية، (الباب الأول، الفصل الثاني، المبحث الأول، ب). وفي التحليل التمهيدي لـ«اللعب»، يبيّن غادامير أن اللعب ليس موقفاً ذاتياً للاعبين، بل إن اللاعبين بالأحرى ملحقون بالنشاط ذي الشكل المحدد للعبة نفسها. وحين يأخذ هذا النشاط شكلاً ثابتاً يصبح «بنية» *Gebild*. ويحتفظ جذر الكلمة بصلة من الكلمة *Bildung* إلى الكلمة *Bild*، وهكذا يشارك الطريقة التي تحوّل بها صورةٌ ما عالمَنا إلى شكل ثابت، ولكن لا يخرج من ذلك العالم إلى عالم زماني. ونحن لا نعبر، في اللعب، عن أنفسنا، بل تقوم اللعبة نفسها «بعرض نفسها». والمصطلح هنا هو *Darstellung* و *sich* darstellen اللذان يشيران إلى شيء حاضر مباشرة، ولكن كشيء ذي شكل أو بنية يُقدَّم في العرض على نحو محدد. و يمكن أن يُستخدَم المصطلح نفسه في العرض المسرحي، وفي أداء الأعمال الموسيقية، أو في أيّ عرض. يتوخى غادامير، في العلاقات المتبادلة لـ«الأصل» (*Urbild*) و«الصورة picture» (*Bild*)، أن يؤكد أننا لا نجد تكراراً محاكاتياً أو استبدالاً جمالياً للحقيقي، بل نجد عملية وصفت كأحسن ما يكون بلغة أفلاطونية محدثة، حيث يبلغ الواقع الأصلي عرضَه الذاتي الأكمل في الصورة، وحيث لا تنفصم الرابطة بين الأصل والصورة أبداً. لكن هذه العلاقة المتبادلة، بوصفها فناً، هي علاقة حقيقية تماماً متى ما استُحضرت وعُرضت وتمّ تفعيل مشاركتنا فيها. وهكذا لا يختلف أساساً الرسم الزيتي في زمانيته عن الفنون «التي يعاد إنتاجها»، أي ما يسمى بالإنجليزية «الفنون الأدائية». يؤدي عمل الفن، في استحضاره، «توسطاً» كلياً (*Vermittlung*). وهذا يعني أن ما «تحول إلى بنية» صار متاحاً لنا مرة أخرى إتاحة تامة. وفي بعض الأحيان، أفضى بنا السياق إلى استخدام كلمة «تواصل communication»، غير أن غادامير لا يدرك التواصل تداولاً للمعلومات من شخص إلى آخر، بالأحرى، تصبح بعض الموضوعات، في التواصل، متاحة تبادلياً لاثنين أو أكثر من الناس، في حين ينسحب الوسيط الذي يمنحنا هذه الإتاحة من الظهور.

وفي الباب الثاني يراجع غادامير تطور «العلوم التاريخية»، وتاريخها، لاسيما في ألمانيا في القرن التاسع عشر، وكذلك مساهمتها في رؤيتنا مفهوم «الفهم». إن

الحقل الدراسي الإنسانوي الذي حشد مصادر الدراسة التاريخية المنهجية لدراسة النصوص الأدبية والنصوص الأخرى التي وصلتنا هو حقل يسمى «الفيلولوجيا». إن هذا المصطلح ذو حضور طفيف في أمريكا في الوقت الحالي، حتى في الأوساط الأكاديمية، ولكنه يتمتع بحضور بارز في ألمانيا. فنحن نستخدم أحياناً مصطلح «النقد» أو «النقد الأدبي» خصوصاً عندما تتضمن السياقات مقترباً للنصوص التي تشهد على مكانتها الكلاسيكية، كنموذج للكتابة أو كبيانات عن نظرة معينة، أو عندما يُرسم تقابل بين مقترب المؤرخ ومقترب «عالِم فيلولوجي» يجد من الضروري تبنيه، حتى عندما يتبع المؤرخ. ولكننا نستخدم مصطلح «الفيلولوجيا»، بتصرف، لتنبيه القارئ على الحقل الدراسي الذي يصفه غادامير.

ثمة حاجة للانتباه بشكل خاص للباب الثاني، الفصل الثاني، ب، 4، ولمفهوم wirkungsgeschichtliches Bewusstsein الذي نترجمه إلى «الوعي المتأثر بالتاريخ [أو الوعي المتأثر تاريخياً] historically effected consciousness انسجاماً مع اقتراح پ. كريستوفر سمث. إذ حاولنا القبض على ترسيمة غادامير لوعي ذي علاقة مزدوجة بالتراث، فمرة يكون «متأثراً affected» بالتاريخ (وبهذا المعنى يترجم پول ريكور هذا المصطلح إلى «الوعي المشرع على تأثيرات التاريخ») وهو نفسه ينوجد ـ يُحدث ـ بوساطة التاريخ؛ وهذه هي طبيعة الوعي. كان هذا المصطلح قد ترجم أصلاً إلى effective-historical consciousness، وسوف يجد القارئ هذا التعبير في العديد من المناقشات حول غادامير في اللغة الإنجليزية. إن الكلمة *wirkung* تترجم إلى effect في حين تترجم الصفة والظرف المشتقين منها إلى «فعلي actual»، «واقعي real»، وأحياناً «حقيقي truly». وعلى القارئ أن يلاحظ علاقة هذا المفهوم بالمصدر wirken «عمل، نسج»، وبالكلمة Wirklichkeit أي الشيء الحقيقي الماثل أمامنا.

إن علاقة الوعي المتأثر تاريخياً المزدوجة بالماضي يسميها غادامير «انتماء belonging». المصطلح الألماني هو *gehören*، الذي يحتوي على جذر الفعل hören يصغي. وفي جميع اللغات يعني المصدران «استماع»، و «امتثال» الشيء نفسه. فعندما نصغي بأصالة إلى رؤية شخص آخر في ما نناقشه جدياً نكتشف، كما يرى

غادامير، بعض الشرعية في ما يقوله تدور حول الشيء الذي لا يبين عن نفسه ضمن أفقنا المحدود. ولكن هذا المكسب في البصيرة يكون ممكناً فقط عندما يسلم كلا طرفي محادثة ما بما «يترتب» على الموضوع subject matter (وهذا معنى آخر للكلمة gehören). وبهذا المعنى، فإن الطرفين ينتميان أحدهما للآخر، وفي الآخر، وينتميان إلى موضوع مناقشتهما، ويتبادلان المشاركة في العملية التي تظهر طبيعة الموضوع (والمحاورات الأفلاطونية هي مثال غادامير الدائم على ذلك).

والمحادثة المستمرة هذه هي *Überlieferung*، تراث tradition والإنجليزية ليس فيها فعل مطابق، ولاحتى صفة تؤكد المضمون الحقيقي للفعل، ولا أي اسم لما يأتينا في التراث. لذلك نستخدم التعبير «النص التراثي»، أو العبارة «ما يأتينا من الماضي» أو «ما يصلنا من الماضي» من أجل نقل المعنى الألماني الحيّ. يبدو أننا نفكر في التراث كشيء يقع خلفنا أو كشيء يسود آلياً تقريباً. أما عند غادامير فالأمر عكس ذلك، فالتراث أو «ما يصلنا من الماضي» يواجهنا كمهمة، وكجهد من أجل الفهم الذي نشعر بالحاجة إليه، لأننا ندرك حدودنا رغم أن لا أحد يجبرنا على هذا الفعل. فذلك يحول دون الرضا، والسلبية، والاقتناع الذاتي بما نمتلكه ميراثاً؛ إنما هو يقتضي منا بدلاً من ذلك المساءلة الحية، والاستنطاق الذاتي.

إن السؤال المركزي في بحث غادامير هو طبيعة «الفهم»، لاسيما كما يتكشف في الدراسة الإنسانوية. والمصطلح الألماني هو *Verstehen*، وغادامير يشدد على صلة هذا المفهوم الوثيقة بـ *Verständigung*، «أي بلوغ تفهم لشخص آخر»، و«الوصول إلى اتفاق مع شخص آخر»، وكذلك على الصلة الوثيقة بـ*Einverständnis* (الفهم، الاتفاق، الإجماع). وعوضاً عن الثنائية التي ينطوي عليها الفهم (شخص يفهم شيئاً ما)، يقدم غادامير علاقة ثلاثية: شخص يتفهم شخصاً آخر بصدد شيء ما يفهمانه كلاهما. فعندما «يفهم شخصان أحدهما الآخر»، فإنما هما يتفاهمان بصدد موضوع ما. وهذا الشيء ليس رأياً، كما في حالة شخصين «يتبادلان وجهتي نظر». فنحن عندما نفهم شخصاً آخر، فإننا لا نفهم هذا الشخص فحسب (أي «نفسيته» مثلاً)، ولا نفهم «نظرته» فحسب، إنما نحن نأخذ بعين الاعتبار ما إذا كانت الطريقة في النظر إلى الموضوع ذات مشروعية لنا أيضاً. وبهذا

المعنى فحتى «الفهم الذاتي Sichverstehen» لا يعني عند غادامير أن ينقل المرء نفسه باتجاه موضوع ما، إنما، بحسب الصيغة الألمانية، أن «يعرف المرء سبيله» في مسألة معينة.

إن ما يجعل من مسألة «بلوغ الفهم» ممكنة هي اللغة، التي توفر الوسيط، أو الأرضية الوسطى، والمكان الذي يحدث فيه الفهم (انظر بشكل خاص الباب الثالث، المبحث الثالث، ب). اللغة هي وسيط التواصل الذي يقيم الأرضية المشتركة. بيد أن غادامير يؤكد أن هذه الأرضية لا يؤسسها أي اتفاق «أو عقد اجتماعي» يمكن التفاوض بشأنه سلفاً، ولا تؤسسها أية حالة نفسية من حالات التقمص أو التعاطف. بل هي تستند، كما في حالة اللعب، إلى الإرادة المشتركة للأطراف المندرجة في المحادثة بأن يسلسون قياد أنفسهم لبزوغ شيء آخر؛ موضوع يحضر ويعرض في المحادثة. لا يفكر غادامير باللغة ككيان أو كشيء للدراسة العلمية، إنما هي تلازم فعل النطق، ومن ثم فهي حدث، وشيء تاريخي.

ينهي غادامير كتابه بالعودة إلى موضوع علم الجمال، أعني الجميل. عندما يكون شيء ما «جميلاً» فإن ظهوره يصعقنا بجلائه الذاتي المباشر كشيء مشروع. فهو «يظهر» أو «يشرق» كظاهرة، وحتى إن كان مجرد مظهر، فإنه يحمل المصداقية الخاصة التي يتمتع بها المرئي الذي ندعوه «الجميل». ويربط غادامير هذه التجربة بالجلاء الذاتي الذي يصعقنا كشيء مشروع ضمن ما تحفظه لنا اللغة من الماضي. وهكذا فإن «الجلي» يبدو جلياً ذاتياً، و«سافراً» لأنه يقف في النور أو هو نفسه «نور مشرق» منير. إن هذه النظائر المادية التي تستخدم في «الرؤية» العقلية هي ما ندعوه «البصيرة»، وتستخدم في تعبيرات من مثل «أنت ترى ما أقوله». لأن البصيرة ليست شيئاً تحت سيطرتنا، إنما نحن نقول إنها «تحدث»: فهي فكرة ما «تطرأ» لنا. إن القسم الأعظم من سجالات غادامير منكبة على تبيان أن الفهم ونوع الحقيقة الذي يلائمه هو من طبيعة «حدث»: أي شيء يخصّ الطبيعة الزمانية الخاصة بحياتنا الإنسانية.

جول ڤاينشايمر ودونالد مارشال



مقدمـــة

تعنى هذه الدراسات بمشكلة التأويلية "hermeneutics". وليست ظاهرة الفهم وظاهرة التأويل الصحيح لما تمّ فهمُه مشكلةً خاصة بمنهاجية العلوم الإنسانية وحدها. منذ وقت طويل، كانت هناك تأويلية لاهوتية وتأويلية قانونية، ولم يكن جانبهما النظري لازماً ومساعداً في عمل القاضي ورجل الدين اللذَيْن كانا قد استكملا عُدّتَهما النظرية. وحتى من حيثُ البدايات التاريخية لمشكلة التأويلية، تعود هذه المشكلة إلى أبعد من حدود مفهوم المنهج كما وضعها العلم الحديث. أما فهمُ النصوص وتأويلها فليسا مجرد مسألة تخصّ العلم، بل من الواضح أنهما يخصان التجربة الإنسانية للعالَم عموماً. إن الظاهرة التأويلية ليست أساساً مشكلةَ منهجٍ على الإطلاق. وهي لا تعنى بمنهج للفهم بوساطته تخضع النصوص لبحث علميّ مثل جميع موضوعات التجربة الأخرى. إنها لا تعنى ابتداءً ببناء المعرفة المثبَّتة، حتى تفيَ بمطالب النموذج المنهاجي للعلم؛ مع أنها تعنى بالمعرفة والحقيقة أيضاً. إن فهم التراث لا يعني فهم النصوص فقط، بل تحقيق بصيرة ومعرفة حقائق. ولكن أيَّ نوع من المعرفة، وأيَّ نوع من الحقيقة نريد؟

لا يبدو هذا السؤال شرعياً إذا نظرنا إلى هيمنة العلم الحديث في الشروح الفلسفية وفي تسويغ مفهوم المعرفة ومفهوم الحقيقة. مع ذلك، هو سؤال لا يمكن تفاديه حتى ضمن العلوم. فظاهرة الفهم لا تتخلّل جميع العلاقات الإنسانية في العالم فقط، بل إن لها شرعية مستقلة ضمن العلم أيضاً، وهي تقاوم أية محاولة

لإعادة تأويلها بموجب منهج علمي. بدأت بحوثنا التي بين أيدينا مع مقاومةٍ في العلم الحديث نفسه لمزاعم المنهج العلمي الشاملة. وهي تهتمّ بتلمّس تجربة الحقيقة التي تتعالى على حقل المنهج العلمي أينما وُجدتْ تلك التجربة، وتهتمّ بالبحث في شرعيتها. ومن هنا فإن العلوم الإنسانية مرتبطة بأشكال من التجربة تقع خارج العلم: أي أنها ترتبط بتجربة الفلسفة، والفنّ، والتاريخ نفسه. وهذه هي جميع أشكال التجارب التي بلغتْها حقيقة معينة بحيث لا يمكن التثبّت منها بوسائلَ منهاجيةٍ مناسبة للعلم.

تعي الفلسفة المعاصرة هذا الأمر وعياً جيداً. غير أن الأمر يختلف تماماً حين نتساءل إلى أيّ مدى يمكن أن تكون الحقيقة ـ التي تدّعي مثل هذه الأشكال من التجربة خارج العلم ـ مشروعة فلسفياً. وأحسَب أن الاهتمام الحالي في الظاهرة التأويلية مرهون بحقيقة أن بحثاً أعمقَ في ظاهرة الفهم يمكن أن يوفّر هذه الشرعية. يدعم هذه القناعة أمر مهمّ مفاده أن الفلسفة المعاصرة تلتحق بتاريخ الفلسفة. وفيما يتعلق بالتراث التاريخي للفلسفة، يظهر الفهم لنا كتجربة أسمى تمكننا بيسر من أن نرى ما يكمن وراء وهم المنهج التاريخي المميز للبحث في تاريخ الفلسفة. وإنه لجزء من التجربة الأولية للفلسفة أن نحاول فهم الأعمال الكلاسيكية للفكر الفلسفي، فهذه الأعمال تدعي بنفسها حقيقة لم يستطع وعي الحقب الزمنية اللاحقة أن يرفضها ولا أن يتجاوزها. فالتقدير الذاتي الساذج للحاضر قد يتمرد ضدّ فكرة أن الوعي الفلسفي يتيح إمكانية أن تكون بصيرة فلسفية لامرئ معين دون تلك التي لأفلاطون أو أرسطو أو لايبنز أو كانط أو هيغل. وقد يرى المرء أن من الضعف أن تحاول الفلسفة المعاصرة أن تؤوّل وتتمثّل إرثها الكلاسيكي مع هذا الاعتراف بضعفها. ولكنه من دون شك ضعف بالغ بالنسبة للفكر الفلسفي أن لا يواجه مثل هذا الاختبار للذات، وأن ينهمك في لعب دور فاوست. ومن الواضح أنه في فهم نصوص هؤلاء المفكرين العظماء، تُعرَف حقيقة ما، لا يمكن بلوغها بأية طريقة أخرى، حتى لو كان هذا يناقض معيار البحث والتقدم اللذين يقيس العلمُ نفسَه بهما.

يصدق الشيء نفسه على تجربة الفن. فالبحث المعمَّق الذي يسعى إليه «علم

الفنّ» مدرك من البداية بأنه لا يمكن أن يستبدل تجربة الفنّ ولا أن يبزَّها. وتشكّل مسألة أن حقيقةً ما تُجرَّب عبر عمل للفنّ بحيث لا يمكننا أن نتحصّل عليها بأية طريقة أخرى غيرها، تشكل هذه المسألة الأهمية الفلسفية للفنّ، الفنّ الذي يؤكد ذاته بوجه جميع محاولات عقلنته. ومن هنا فإن تجربة الفنّ، صُحبةَ تجربة الفلسفة، هي التذكيرُ الأشدُّ لجاجةً للوعي العلميّ بالاعتراف بحدوده الخاصة.

لذلك يبدأ بحثنا الآتي بنقد الوعي الجمالي، لكي يدافع عن تجربة الحقيقة التي تأتي إلينا من خلال عمل الفنّ ضدّ النظرية الجمالية التي ترهن نفسها بتصوّر علميّ عن الحقيقة. غير أن الكتاب لا يركن إلى تسويغ حقيقة الفنّ؛ بل هو يحاول، بدلاً من ذلك، أن يطور انطلاقاً من نقطة البدء هذه تصوراً عن المعرفة وتصوراً عن الحقيقة يتطابق مع مجمل تجربتنا التأويلية. وكما هو الحال مع تجربة الفنّ، نحن نعنى بالحقائق التي تتخطى أساساً نطاق المعرفة المنهجية، وكذلك يصحّ الأمر على مجمل العلوم الإنسانية: إذ من المؤكد أن تراثنا التاريخي بجميع أشكاله صار فيها موضوعاً للبحث، ولكن الحقيقة نطقت فيها في الوقت نفسه. وعلى نحو أساسيّ، تتجاوز تجربة التراث التاريخي تجاوزاً كبيراً تلك الجوانب منها التي يمكن بحثُها موضوعياً. فالصحيح أو غير الصحيح ليس فقط بمعنى الاهتمام الذي يقرره النقد التاريخي، بل هو يتوسط دائماً الحقيقة التي يجب على المرء أن يحاول المشاركة فيها.

من هنا تسعى هذه الدراسات عن التأويلية، التي تبدأ من تجربة الفنّ وتجربة التراث التاريخي، إلى تقديم الظاهرة التأويلية بمداها الكامل. إن المسألة هي أن نميّز في التأويلية تجربة للحقيقة التي لا تحتاج إلى تسويغها فلسفياً وحسب، بل هي نفسها طريقة في صنع الفلسفة. لذلك، ليست التأويلية المطورة هنا منهاجية للعلوم الإنسانية، بل هي محاولة لفهم ما هي العلوم الإنسانية حقيقةً، بتجاوز وعيها الذاتي المنهاجي، وما يربطها بكليانية تجربتنا للعالم. ولئن جعلنا الفهمَ موضوعاً لتفكيرنا، فليس المرمى من وراء ذلك هو فنّ الفهم أو تقنية الفهم، مثلما أرادت أن تكون التأويلية اللغوية التقليدية والتأويلية اللاهوتية. فمثل هذا الفنّ أو التقنية ستخفق في إدراك أن التقنية الشكلية، في نظر الحقيقة التي تتحدث إلينا من

التراث، تنتحل لنفسها تفوقاً زائفاً. ومع ذلك، سأوضح فيما يلي كم يؤثر حدث ما في الفهم كله، وكم هو ضئيل التأثير الذي يمارسه الوعي التاريخي الحديث لإضعاف التراثات التي نخضع لها، إذ ليس من اهتمامي أن أضع قواعد للعلوم أو لصروف الحياة، بل أن أسعى إلى تصحيح التفكير الزائف في ماهيتها.

وإني لآمل أن أعزز بهذه الطريقة بصيرة مهدّدة بالنسيان في عصرنا المتغير بسرعة. فالأشياء التي تتغير تفرض نفسها علينا أكثر من تلك الأشياء التي تظلّ هي هي. وذلك هو قانون عام لحياتنا العقلية. ومن هنا فإن المنظورات التي نجمت عن تجربة التغير التاريخي تتهددها دائماً المغالاة فيها؛ لأنها تنسى ما يظلّ غير مرئيّ. ففي الحياة الحديثة، يكون وعينا التاريخي مفرطاً في تحفّزه باستمرار. ونتيجة لذلك، ورغم أنها دورة قصيرة وضارة كما آمل أن أبيّن، كان ردّ فعل بعضهم على هذا التقييم المغالى فيه للتغير التاريخي متمثلاً في التضرّع إلى الأنظمة الأبدية للطبيعة والاحتكام إلى الطبيعة الإنسانية لتشريع مفهوم القانون الطبيعي. إن التراث التاريخي والنظام الطبيعي للحياة لا يشكّلان وحدهما وحدة العالم الذي نحيا فيه كبشر؛ فالطريقة التي يجرب فيها بعضنا بعضاً، والطريقة التي نجرب فيها التراثات التاريخية، والطريقة التي نجرب فيها المعطى الطبيعي لوجودنا وعالمنا، كلها تشكل عالماً تأويلياً حقيقياً لا نكون حبيسيه كما لو أننا خلف حواجز لا تُذلَّل، بل عالم نحن منفتحون عليه.

إن التفكير في حقيقة العلوم الإنسانية يجب ألاّ يتمّ خارج التراث الذي أدرك قوة صلته بها. ومن هنا فإن عليه أن يسعى، في عمله الخاص، إلى اكتساب شفافية تاريخية ذاتية بقدر ما يستطيع. وفي اهتمامه في إدراك عالم الفهم على نحو أكبر مما يبدو ممكناً بموجب المفهوم العلمي الحديث عن الإدراك، يجب عليه أن يحاول تأسيس علاقة جديدة بالتصورات التي يستخدمها. يتوجب عليه أن يكون واعياً بحقيقة أن فهمه الخاص وتأويله ليست أبنية مستندة إلى مبادئ، بل هما تعزيز لحدث يعود إلى الماضي البعيد. ومن هنا لن يكون بالإمكان استخدام مفاهيمه على نحو كامل، بل سيتوجب عليه أن يتبنى أيّ شيء تصل إليه سمات المعنى الأصلي لمفاهيمه.

تختلف المحاولة الفلسفية، هذه الأيام، عن التراث الكلاسيكي للفلسفة في أنها ليست استمرارية مباشرة ومتصلة له. وعلى الرغم من ارتباط الفلسفة بأصلها التاريخي، فإنها اليوم على أشدّ الوعي بالمسافة الزمنية بينها وبين نماذجها الكلاسيكية. وذلك موجود، على نحو خاص، في موقفها المتغير من المفهوم. ومهما تكن مهمةً وأساسيةً التحولاتُ التي طالت الفكر الفلسفي الغربي مع إضفاء الطابع اللاتيني على المفاهيم الإغريقية ومع ترجمة اللغة المفهومية اللاتينية إلى اللغات الحديثة، فإن نشوء الوعي التاريخي عبر القرون القليلة الأخيرة هو القطع الأكثر جذريّةً. كانت استمرارية التراث الفلسفي الغربي مؤثرةً بطريقة متشظية وحسب. لقد فقدنا تلك البراءة الساذجة التي تكوّنت بها المفاهيم التقليدية لتقوم بخدمة التفكير الخاص بالمرء. منذ ذلك الوقت، أضحى موقف العلم تجاه هذه المفاهيم موقفاً مستقلاً على نحو غريب، سواء أكان يتبناها بطريقة علمية، حتى لا نقول بطريقة مهجورة بصورة واعية، أم يعاملها كأدوات. وكلتا الطريقتين لا تُرضي بحقّ التجربة التأويلية. فالعالم التصوري الذي تطور فيه التفلسف يأسرنا سلفاً بذات الطريقة التي تحكمنا فيها اللغة التي نحيا فيها. وإذا كان الفكر حيَّ الضمير، فعليه أن يصبح واعياً بهذه التأثيرات السالفة. ويجب على وعي نقدي جديد معين أن يرافق كلّ التفلسف المسؤول الذي يتبنى طبائع الفكر واللغة المبنية في الفرد، في تواصله مع بيئته، ويضعها أمام محكمة التراث التاريخي التي ننتسب إليها جميعاً.

يحاول البحث الآتي أن يوافي هذا المطلب عن طريق إقامة صلة، بأقرب صورة ممكنة، بين البحث في تاريخ التصورات والشرح لموضوعاتها. والعمل المتقن للوصف الظاهراتي الذي جعل منه هوسيرل واجباً علينا جميعاً؛ واتساع الأفق التاريخي الذي وضع فيه دلتاي التفلسف برمته، وليس أخيراً، اختراق كلا هذين التأثيرين عن طريق الحافز الذي يُتلقى من هيدغر قبل عقود من السنين، كلّ ذلك يشير إلى المعيار الذي يرغب الكاتب أن يوزَن به، والذي يودّ أن يراه، على الرغم من النقص في إنجازه، مطبَّقاً بلا تحفّظ.

توطئة للطبعة الثانية

ليس هناك تغيير فعليّ في الطبعة الثانية[*] من كتاب **الحقيقة والمنهج**. وقد كان له معجبون ونقاد، والاهتمام الذي لاقاه يُلزم المؤلف، بلا شكّ، بتحسينه كلّه بالاعتماد على جميع المقترحات القيّمة حقّاً التي عرضوها. ومع ذلك، فإن لمسلك الفكر الذي نضج عبر سنين عديدة استقراره الخاص. وبأيّ حال، كلما يحاول المرء النظر من خلال عيون النقاد، تسود وجهة نظره عموماً.

إن السنوات الثلاث المنصرمة منذ نشر الطبعة الأولى لهي وقت قصير بالنسبة للمؤلف حتى يضع الكتاب كلّه موضع المساءلة مرة ثانية، وحتى يستخدم على نحو فعّال كلّ ذلك الذي تعلّمه من النقد[1] . . . .

(*) يشير هذا إلى الطبعة الألمانية الثانية، وليس إلى هذه الطبعة الإنجليزية الثانية المنقحة، والتي استندت إلى الطبعة الألمانية الخامسة. (المحرران)

(1) بالإضافة إلى اتصالاتي الشخصية، أنا أفكر على نحو خاص بما يأتي:

K. O. Apel, *Hegelstudien*, 2 (1963), 314-22.

O. Becker, "Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst (im Hinblick auf den I. Teil von *Wahrheit und Methode*)," *Philosophische Rundschau*, 10 (1962), 225-38.

E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (Tübingen, 1962).

W. Hellebrand,"Der Zeitbogen," *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 49 (1963), 57-76. =

ومن عمله الراهن الخاص[2].

لعلّي أوجز مرة أخرى القصد من وراء هذا الكتاب ودعواه الإجماليين. يبدو أن إحيائي تعبير التأويلية، بتراثها المديد، أفضى إلى بعض سوء الفهم[3]. إذ لم

=

H. Kuhn,"Wahrheit und geschichtliches Verstehen," *Historischrift*, 193, no. 2 (1961), 376-89.

J. Möller, *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 5 (1961), 467-71.

W. Pannenberg, "Hermeneutik und Universalgeschichte," *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 60 (1963), 90-121, esp. 94ff.

O. Pöggeler, *Philosophischer Literaturanzeiger*, 16, 6-16.

A. de Waelhens, "sur une herméneutique de l'herméneutique," *Revue philosophique de Louvain*, 60 (1962), 573-91.

F. Wieacker, "Notizen zur rechtshistorischen Hermeneutik," *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften (Göttingen), philo.-hist. Klasse* (1963), pp.1-22.

(2) ينظر ما يلي:

"Einführung" to Martin Heidegger, *The Origin of the Work of Art*, English title, "Heidegger's Later Philosophy, "in *Philosophical Hermeneutcs*, tr. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), pp.213-28.

(والإشارات اللاحقة إلى هذا الكتاب تُختصَر بالآتي: *PH*).

"Hegel an the Dialetic of the ancient Philosophers," in *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, tr. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1976), pp.5-34.

"On the Problem of self-Understanding," in *PH*, pp.44-58.

"Composition and Interpretation," in *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, tr. Nicholas Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp.66-73.

"التأويلية والتاريخانية"، تكملة I في هذا الكتاب.

"The Phenomenological Movement," in *PH*, pp.103-81.

"The Nature if Things and the Language of Things," in *PH*, pp.69-81.

"Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik," in *Sein und Ethos, Walberger Studien*, 1 (1963), 11-24 [*GW*, IV].

"Man and Language" in *PH*, pp.59-68.

"Martin Heidegger and Marburg Theology," in *PH*, 198-212.

"Aesthetics and Hermeneutics," in *PH*, pp.95-104.

(3) E. Betti, op. cit.; F. Wieacker, op. Cit.

أكن أنوي تقديم كتيّب إرشاديّ بطريقة التأويلية المبكرة. ولم أكن أرغب في دراسة نظام القواعد لكي أصف الإجراء المنهاجي، ناهيك عن الإجراء المباشر، للعلوم الإنسانية. ولا كان من مرماي أن أبحث الأساس النظري للعمل في هذه الحقول لكي أطرح نتائجي من أجل غايات عملية. وإذا كانت هناك أية نتيجة عملية للبحث الراهن، فليس لها علاقة بالتأكيد بأيّ «انشغال» غير علمي، وبدلاً من ذلك، يعنى البحث بالأمانة العلمية للاعتراف بالانشغال المتضمّن في الفهم كله. لقد كان اهتمامي الحقيقي وما يزال اهتماماً فلسفياً: ليس ما نفعله أو ما يجب أن نفعله، بل ما يحدث لنا عبر إرادتنا وفعلنا وفيما وراءهما.

لذلك، ليست مناهج العلوم الإنسانية هي نقطة النقاش هنا. فنقطة شروعي هي أن العلوم الإنسانية التاريخية، كما نشأت من النزعة الرومانسية الألمانية وتشرّبت بروح العلم الحديث، احتفظت بإرث إنسانويّ يميّزها من جميع ضروب البحث الحديث الأخرى، ويقرّبها من التجارب المختلفة الأخرى التي تتجاوز العلم، لاسيما تلك التجارب المميزة للفنّ. بطبيعة الحال، يمكن إيضاح هذا الأمر بموجب علم اجتماع المعرفة. وفي ألمانيا (التي كانت تحيا عصر ما قبل الثورة على الدوام)، بقي تراث الإنسانوية الجمالية مؤثراً على نحو حيويّ في تطور التصور الحديث للعلم. وفي أقطار أخرى دخل المزيد من الوعي في ما يسمى بـ«الإنسانيات»، أو «الآداب»: بوجيز القول، كلّ شيء عُرف سابقاً بصفة الإنسانية.

لا يحول هذا الأمر، بأوهى شكلٍ، دون أن تُطبَّق مناهج العلم الطبيعي الحديث على العالم الاجتماعي. ومن المحتمل أن العقلنة المتنامية للمجتمع والتقنيات العلمية لإدارته يميزان عصرنا أكثر من التقدم الضخم للعلم الحديث. فالروح المنهجية للعلم تتخلّل كلّ مكان. ولذلك، لم أكن أنوي أن أنكر، بصورة منعزلة، ضرورة العمل المنهجي ضمن العلوم الإنسانية [علوم الروح] (Geisteswissenschaften). ولم أكن أقترح إحياء النقاش العتيق عن المنهج بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. فالقضية بالكاد تكون قضية مناهج مختلفة. إلى هذا الحدّ، يبدو لي سؤال فندلباند وريكرت، المتعلق بـ«حدود صياغة المفهوم في العلوم الطبيعية»، سؤالاً أُخطئ في فهمه. والاختلاف الذي يواجهنا ليس في المنهج، بل في أهداف المعرفة. ينشد السؤال الذي طرحتُه اكتشاف شيء ما

ووعيه؛ شيء يقوم ذلك النقاش المنهاجيّ بطمسه وتجاهله، شيء لا يقيّد العلم الحديث كثيراً، ولا يحدده باعتباره يفوقه منزلةً ويجعله ممكناً. وهذا لا يجعل من قانونه الجوهريّ عن التقدم أقلَّ حسماً. ومن غير المجدي الاحتكام إلى الرغبة الإنسانية في المعرفة، والقدرة الإنسانية على الإنجاز، ليكون أكثر أناةً في معالجته للأنظمة الطبيعية والاجتماعية لعالمنا. ويبدو الوعظ الأخلاقي المتلبّس بلَبوس العلم أمراً منافياً للعقل، كما هو حال افتراض الفيلسوف الذي يستنتج من المبادئ الطريقة التي يجب أن يتغير «العلم» بها لكي يصبح مشروعاً من الناحية الفلسفية.

بناء على ذلك، يبدو لي بهذا الخصوص أنه مجرد سوء فهم التوسّل بالتمييز الكانطي الشهير بين مسألة الحكم quaestio juris ومسألة الواقع quaestio facti. ولم يكن كانط ليقصد فرض ما يجب أن يفعله العلم الحديث ليقف وقفةً مشرّفةً أمام حكم العقل. فقد طرح سؤالاً فلسفياً هو: ما شرائط معرفتنا التي يكون العلم الحديث بمقتضاها ممكناً، وإلى أيّ مدىً يتسع هذا العلم الحديث؟ يطرح البحث الآتي أيضاً سؤالاً فلسفياً بالمعنى نفسه. لكنه لا يطرح هذا السؤال فقط على ما يسمى بالعلوم الإنسانية (التي تمنح الأسبقية لفروع دراسية تقليدية معينة). ولا هو يطرحه فقط على العلم وأنماط التجربة الخاصة به، بل على التجربة الإنسانية للعالم برمتها وعلى الحياة الإنسانية. والسؤال مطروح كالآتي (لنعبّر عنه بمصطلحات كانطية): كيف يكون الفهم ممكناً؟ هذا هو السؤال الذي يمنح الأسبقية لأيّ فعل من أفعال الفهم على دور الذاتية، وبضمنها الفعالية المنهجية لـ«العلوم التأويلية interpretive» ومعاييرها وقواعدها. وعلى نحو مقنع، بيّن تحليل هيدغر الزماني للدزاين، بحسب اعتقادي، أن الفهم ليس فقط فهماً لسلوكيات الذات الممكنة والمتنوعة، بل هو نمط وجود الدزاين نفسه. وإنه لبهذا المعنى أستُعمل مصطلح «التأويلية» هنا. فهو يدلّ على الوجود الحيوي الأساسي للدزاين الذي يشكّل تناهيه وتاريخيته، ومن ثمّ هو يشمل مجمل تجربته للعالم. ليس تقلّب الشيء، ولا حتى دراسة جانب مفرد منه، هما اللذان يجعلان حركة الفهم شاملة وكلية، بل ما يجعلها كذلك طبيعة الشيء نفسه.

أنا لا أتفق مع أولئك الذين يدافعون عن أن حدود عالم التأويلية كُشفت في

مواجهةٍ مع أنماط الوجود فوق التاريخية، مثل الرياضيات وعلم الجمال[4]. من الصحيح، مثلاً، أن النوعية الجمالية لعمل فنّ ما، تستند إلى القوانين البنيوية وإلى مستوى شكل مجسد يتجاوز بصورة رئيسة جميع حدود أصله التاريخي أو سياقه الثقافي. لن أناقش إلى أيّ مدى يمثّل «معنى النوعية»، فيما يتعلق بعمل الفنّ، إمكانية مستقلة للمعرفة[5]، أو أنه، مثل الذوق كله، غير متطور شكلياً فقط وإنما هو أيضاً مسألة تربية وطبع. وبأيّ حال، يتشكل الذوق ضرورةً عن طريق شيء يدلّ على ما شكّل ذلك الذوق. وإلى ذلك الحدّ، ربما ينطوي دائماً على الأنواع الخاصة والمفضّلة من المحتوى، ويُقصي الأنواع الأخرى. ولكن من الصحيح، في أية حالة كانت، أن أيّ شخص يجرّب عملاً للفنّ يحوي هذه التجربة كلياً ضمن ذاته: أي في كليانية فهمه الذاتي الذي يعني له شيئاً ما. وقد أمضي بعيداً لتأكيد أن فعل الفهم، وبضمنه تجربة عمل الفنّ، يبزّ النزعة التاريخية في عالم التجربة الجمالية. وعلى نحو لا يُنكَر، يبدو واضحاً التمييز بين بنية العالم الأصلي الذي يؤسسه عمل للفنّ وبقائه في الظروف المتغيرة للعالم بعد ذلك[6]. ولكن أين يقع بالضبط الخط الفاصل بين العالم الراهن والعالم القادم؟ وكيف تنتقل دلالة الحياة الأصلية داخل التجربة التأملية المنعكسة ذات الدلالة الثقافية؟ يظهر لي أن مفهوم اللاتمييز الجمالي الذي صغتُه بهذا الخصوص هو مفهوم مشروع تماماً؛ فهنا لا توجد تقسيمات، ولا يمكن تقييد حركة الفهم باللذة التأملية التي يفرضها التمييز الجمالي[7]. يلزم الاعتراف بأن صورة عتيقة للآلهة مثلاً ـ لا تُعرَض في معبد ما كعمل للفنّ لكي تمنح لذة جمالية تأملية، وتُعرَض الآن في متحف ما ـ هذه الصورة تحتفظ بعالم التجربة الدينية الذي تحدّرت عنه حتى في وقوفها أمامنا

---

(4) Becker, op. cit.

(5) حاول كورت رايزلر في كتابه *Traktat vom Schönen* أن يجري استدلالاً متعالياً لـ"معنى النوعية".

(6) See H. Kuhn's recent work, *Von Wesen des Kunstwerkes* (1961).

(7) [إن الإصرار على التجربة الجمالية التي يجادل من أجلها هانز روبرت ياوس تبقى ضيقة. ينظر كتابه:
Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik (Frankfurt, 1979).

اليوم؛ والنتيجة المهمة هي أن عالمها ما يزال ينتمي إلينا. وما يطوّق الاثنين هو العالم التأويلي[8].

ومن نواحٍ أخرى أيضاً، لا يمكن لكلية التأويلية أن تكون مقيّدة أو مبتسرة على نحو اعتباطي. فالأمر ليس مجرد براعة تنظيمية تقنعني بالشروع بتجربة (Erfahrung) الفنّ لكي أكفل لظاهرة الفهم الاتساع المناسب لها. وهنا حقق علم جمال العبقرية عملاً تمهيدياً مهماً في تبيانه أن تجربة عمل الفنّ تبزّ، دائماً وعلى نحو أساسيّ، أيَّ أفق ذاتي للتأويل، سواء أكان أفق الفنان أم أفق المتلقي. إن قصد المؤلف mens auctoris ليس جديراً بالقبول كمقياس لمعنى عمل فنّ ما. حتى أن لمفهوم العمل في ذاته، المنفصل عن واقعه المتجدد باطراد في كونه يُجرَّب، لهذا المفهوم سمة تجريدية عنه دائماً. وأحسبُ أنني بيّنتُ لماذا يصف هذا المفهوم قصداً معيناً فقط، ولكنه لا يسمح بحلّ دوغمائي. بأيّ حال، فإن الغرض من بحثي ليس عرض نظرية عامة في التأويل وتقديم وصف مميّز لمناهجه (فهذا الغرض وفى به إميليو بتي على أحسن وجه)، بل غرضي هو اكتشاف المشترك بالنسبة لجميع أنماط الفهم، وتبيان أن الفهم ليس أبداً علاقة بـ«موضوع» معطى بل بتاريخ تأثيره؛ بكلمات أُخَر، ينتمي الفهم إلى وجود ذلك الذي يُفهَم.

وبناء على ذلك، لستُ مقتنعاً بالاعتراض الذي مؤداه أن أداء عمل موسيقيّ فنيّ إنما هو تأويل بمعنى مختلف، مثلاً، عن بلوغ الفهم في قراءة قصيدة أو مشاهدة لوحة. فكلّ أداء هو ابتداءً تأويل، وهو يريد أن يكون صحيحاً بحدّ ذاته. وبهذا المعنى، فإنه «فهم» أيضاً[9].

---

(8) إن الدفاع عن الأمثولة، البارز هنا، بدأ منذ بضع سنين مع العمل الرئيس لفالتر بنيامين المعنون:

The Origion of German Tragic Drama, tr. John Osborne)1927; London: Verso NLF, 1977).

(9) وبهذا الصدد يمكن أن أستعين بأبحاث هانز سيدلماير رغم تشديدها المختلف، ولقد جمعت هذه البحوث الآن بعنوان **Kunst und Wahrheit (Rowohlts Deutsche Enzyclopädie, 71)** خصوصاً الصفحات 87 ومابعدها.

أرى أن كلية وجهة النظر التأويلية لا يمكن تقييدها حتى فيما يتصل بتعدد الاهتمامات والانشغالات التاريخية المصنّفة تحت علم التاريخ. وإن هناك الكثير من أنماط الكتابة والبحث التاريخيين. ولسنا بحاجة لتأكيد أن كلّ ملاحظة تاريخية إنما تبنى على تأمل واعٍ بتاريخ التأثير. إن تاريخ قبائل الإسكيمو في أميركا الشمالية لهو تاريخ مستقل عمّا إذا كان، وعندما كان، لها تأثير في «التاريخ الشامل لأوربا». ومع ذلك، ليس بوسع المرء أن ينكر إنكاراً جدياً أن تأمل التاريخ المؤثر سيتكشف عن كونه مهماً حتى فيما يتصل بهذه المهمة التاريخية. وفي غضون خمسين أو مائة سنة، كلّ شخص يقرأ تاريخ هذه القبائل كما كُتبَ اليوم لن يجد فقط أنه تاريخ مهجور (لأنه سيعرف في أثناء ذلك الكثير أو سيؤوّل المصادر على نحو أصحّ)؛ فهو سيكون قادراً أيضاً على رؤية أن الناس في ستينيات القرن العشرين يقرأون المصادر على نحو مختلف؛ وذلك لأن أسئلةً مختلفةً، وأحكاماً مسبقةً مختلفةً، ومصالحَ مختلفة كانت تحرّكهم. وبصورة أساسية، تبهت الكتابة والبحث التاريخيين في الحياد إذا ما سُحبت من عالم التأمل في التاريخ الفعال. والمشكلة التأويلية هي مشكلة كلية وسابقة على كلّ نوع من أنواع الاهتمام في التاريخ؛ لأنها تعنى بما هو أساسيّ دائماً بالنسبة لـ«المسائل التاريخية»[10]. فما هو البحث التاريخي من دون مسائل تاريخية؟ في اللغة التي أستعملها، والمسوّغة بالبحث في التاريخ الدلالي، يعني هذا الأمر ما يلي: التطبيق هو عنصر للفهم نفسه. وبهذا الخصوص، إذا وضعتُ المؤرخ القانوني والمحامي المتدرّب على المستوى نفسه، لا أنكر أن للأول مهمة «تأمّليّة» حصراً، وللآخر مهمة عملية حصراً. مع أن التطبيق متضمن في أنشطة الاثنين. فكيف أمكن للمعنى القانوني للقانون أن يكون مختلفاً لدى الاثنين؟ من الحقّ أن للقاضي، على سبيل المثال، المهمة العملية في إصدار الحكم، وقد ينطوي هذا الأمر على اعتبارات عديدة للسياسة القانونية التي لا يأخذها المؤرخ القانوني (الذي ينظر إلى القانون نفسه) بعين الاعتبار. ولكن هل يجعل ذلك فهمهما القانوني للقانون مختلفاً أحدهما عن الآخر؟ يرمي قرار القاضي، الذي له تأثير عمليّ على الحياة، إلى أن يكون صائباً وليس تطبيقاً

---

(10) H. Kuhn, op. cit.

اعتباطياً للقانون أبداً؛ ومن هنا يجب أن يعتمد على تأويل «صائب» يتضمن ضرورةً توسطاً بين التاريخ والحاضر في فعل الفهم نفسه.

وبطبيعة الحال، سيتوجب على المؤرخ القانوني أن يقيّم القانون المفهوم «تاريخياً» على نحو صائب أيضاً، وهذا يعني على الدوام أنّ عليه أنْ يقدّر أهميته التاريخية؛ ومادام سيكون منقاداً دائماً بآرائه القبلية التاريخية الخاصة، وبأحكامه القبلية، فقد يقدّرها «على نحو خاطئ». وهذا يعني مرة أخرى أن هناك توسطاً بين الماضي والحاضر: أي، التطبيق. يعلمنا مجرى التاريخ هذا الوضع عموماً، بما في ذلك تاريخ البحث. ولكن من الجليّ أنه لا ينجم عن ذلك أن المؤرخ أنجز شيئاً لا يلزم أن ينجزه، ويلزم أو يمكن أنه حِيلَ بينه وبين فعله عن طريق جملة من المبادئ التأويليّة. أنا لا أتكلم على أخطاء التاريخ القانوني، وإنما على النتائج الدقيقة. للمؤرخ القانوني، مثلما للقاضي، «مناهجه في تجنّب الأخطاء، وأنا أتفق تماماً، في مثل هذه القضايا، مع المؤرخ القانوني[11]. غير أن الاهتمام التأويلي للفيلسوف يبدأ بدقة عندما يُتجنَّبُ الخطأ بنجاح. عندئذ يُظهر كلٌّ من المؤرخين القانونيين والدوغمائيين القانونيين حقيقةً تتجاوز ما يعرفانه، بقدر ما يكون حاضرهما العابر مدرَكاً في فعلهما وصنيعهما.

من وجهة نظر التأويلية الفلسفية، ليس للتناقض بين المنهج التاريخي والدوغمائي شرعية مطلقة. وهذا يثير سؤالاً عن المدى الذي تتمتع فيه وجهة النظر التأويلية نفسها بالشرعية التاريخية أو الدوغمائية[12]. ولئن تكوّن مبدأ التاريخ الفعال داخل عنصر كليّ في بنية الفهم، فإن هذه الأطروحة، بلا شك، لا تدلّ ضمناً على النسبية التاريخية، بل هي تطلب شرعية مطلقة؛ مع أن وعياً تأويلياً لا يوجد إلاّ في ظلّ ظروف تاريخية محددة فقط. فالتراث، الذي يكمن في توريث مادة تراثية واضحة بذاتها، يجب أن يصبح موضع تساؤل قبل أن يتسنى لنا أن نصبح واعين بجلاء بأن تملّك التراث مهمة تأويلية. وقد كان لأوغسطين مثل هذا الوعي

(11) Betti, Wieacker, Hellebrand, op. cit.

(12) K. O. Apel, op.cit.

فيما يتصل بالعهد القديم؛ وفي عصر الإصلاح، تطورت التأويلية البروتستانتية من إصرار على فهم الكتاب المقدس على أساسه الخاص وحده (sola scriptura) بمقابل مبدأ التقليد المدعوم من الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. ومن المؤكد أنه منذ ميلاد الوعي التاريخي، الذي يتضمن مسافة أساسية بين الحاضر والتراث التاريخي برمته، كان الفهم مهمة تتطلب توجيهاً منهجياً. ومؤدى أطروحتي هو أن عنصر التاريخ الفعّال يؤثر في فهم التراث برمته، على الرغم من تبنّي منهاجية العلوم التاريخية الحديثة التي تجعل ما ينمو تاريخياً وما يُنقَل تاريخياً موضوعاً يتأسس مثل أية نتيجة تجريبية؛ كما لو كان التراث غريباً، وغير مفهوم من وجهة نظر إنسانية، مثل موضوع من موضوعات الفيزياء.

من هنا، ثمة غموض مشروع في مفهوم الوعي المتأثر تاريخياً (wirkungsgeschichtliches Bewutsein)، كما استخدمتُه. يتمثل هذا الغموض في أنه استُخدم ليعني، في وقت واحد، الوعي المتأثر بمجرى التاريخ والذي يحدده التاريخ، والوعي نفسه في كونه مؤثراً ومحدداً بهذه الطريقة. وجليّ أن الفكرة الأساسية في مناقشتي هي أن التاريخ الفعال ما يزال يحدد الوعي التاريخي والعلمي الحديثيْن؛ وهو يفعل ذلك من دون أيّة معرفة ممكنة بهذه الهيمنة. بذلك يكون الوعي المؤثر في التاريخ محدوداً جذرياً في أن وجودنا كلَّه، المتأثر بكليانية قدرنا، يتجاوز حتمياً معرفته بذاته. بيد أن تلك البصيرة هي بصيرة رئيسة لا تقتصر على أيّ موقف تاريخي محدد؛ بصيرة التقت، بأي حال، مع مقاومة خاصة في الفهم الذاتي للعلم بوجه البحث التاريخي الحديث والنموذج المنهاجي للعلم عن الموضوعية.

وإنه لحريّ بنا أن نثير السؤال التاريخي التأملي الآتي: لماذا أصبحت ـ الآن فقط، في هذه اللحظة من التاريخ بالضبط ـ هذه البصيرة الأساسية في دور التاريخ الفعال في الفهم برمته ممكنة؟ تقدم بحوثي إجابة غير مباشرة عن هذا السؤال. فبعد إخفاق التاريخانية الساذجة لقرن التاريخانية نفسه، أضحى جلياً أن التناقض بين اللاتاريخي ـ الدوغمائي والتاريخي، بين التراث والعلم التاريخي، بين القديم والحديث، ليس تناقضاً مطلقاً. لقد توقفت الخصومة الشهيرة بين القدماء والمحدثين لتطرح بدائل حقيقية.

إذن، ما هو مؤكد هنا هو أن عالم التأويلية هو عالم كليّ لاسيما أن اللغة هي الشكل الذي يتحقق فيه الفهم؛ والذي يحيط بالوعي «ماقبل التأويلي»، وجميع أنماط الوعي التأويلي أيضاً. وحتى التملّك الساذج للتراث إن هو إلاّ «سرد ثانٍ» له على الرغم من أنه لا يجب أن يوصف بأنه «صهر للآفاق» (ينظر في أدناه ص687).

لنمضِ الآن إلى السؤال الرئيس: ما المدى الذي يبلغه عالم الفهم نفسه ولغويته؟ وهل بوسعه أن يسوّغ الكلية الفلسفية المتضمنة في قضية أن «الوجود الذي بالإمكان فهمُه هو اللغة»؟ مؤكد أن كلية اللغة تستدعي استنتاجاً ميتافيزيقياً هشّاً مؤداه أن «كلّ شيء» إنما هو لغةٌ وحدثُ لغةٍ وحسب. إن لامحدودية الحوار الذي يتحقق فيه الفهم يجعل من أية إشارة إلى الشيء الذي لا يوصف إشارةً نسبيةً. ولكن، هل الفهم هو المدخل الوحيد والكافي لواقع التاريخ؟ من البيّن أن خطورة تكمن في أن الواقع الفعلي للحدث، لاسيما منافاته للعقل واحتماليته، سيضعف ويساء إدراكه عن طريق النظر إليه بمقتضى تجربة المعنى.

لهذا السبب، كان غرضي أنْ أبيّن أنّ تاريخانية درويزن ودلتاي، على الرغم من معارضة المدرسة التاريخية لروحانية هيغل، كان يضلّلها منطلقها التأويلي في قراءة التاريخ بوصفه كتاباً: كتاب واحد، علاوة على ذلك، هو كتاب مفهوم إلى أصغر حرف فيه. وعلى الرغم من اعتراض التأويلية التاريخية لدلتاي على فلسفة التاريخ التي تكون فيها ضرورة المفهوم نوىً للحوادث كلها، لم تتمكن هذه التأويلية من منع التاريخ من أن يبلغ أوجَهُ في تاريخ المفاهيم. وذلك كان هو نقدي. أما يزال مؤكداً أن هذا الخطر يتكرر فيما يتصل بالعمل الحالي؟ على أية حال، فإن حقيقة أن المفاهيم تتشكل من خلال التراث، لاسيما من خلال الدائرة التأويلية للكلّ والجزء، الذي هو منطلق محاولتي في وضع أسس للتأويلية، هذه الحقيقة لا تدلّ ضرورةً على هذا الاستنتاج. إن مفهوم الكلّ هو ذاته يُفهَم بطريقة نسبية. وهذا الكلّ للمعنى الذي يجب أن يُفهَم في التاريخ أو التراث ليس هو على الإطلاق معنى الكلّ للتاريخ. ويبدو خطر الدوسيتية(*) Docetism خطراً مستبعَداً

(*) وردت التسمية من الإغريقية *dokeo* ومعناها يبدو ويظهر. من المذاهب المسيحية =

عندما يُدرَك التراث التاريخي لا كموضوع للمعرفة التاريخية أو للتصور الفلسفي، بل كلحظة فعالة لوجود المرء الخاص. إن الطبيعة المحدودة لفهم المرء الخاص هي الطريقة التي يؤكد الواقعُ، والمقاومة، واللامعقول، والمعقول، بها أنفسَهم. وإذا أخذ المرء هذه المحدودية على محمل الجدّ، فإن عليه أن يأخذ واقع التاريخ على محمل الجدّ أيضاً.

تجعل المشكلة نفسها تجربة الأنت Thou حاسمة جداً بالنسبة للفهم الذاتي بأسره. يتخذ القسم المتعلق بالتجربة من هذا الكتاب (الباب الثاني، الفصل الثاني، المبحث الثالث، ب) موقعاً منهجياً ورئيساً في بحوثي. فهناك تسلّط تجربة الأنت الضوء على مفهوم التجربة المتأثرة تاريخياً. وتبيّن تجربة الأنت أيضاً المفارقة التي مفادها أن الشيء الذي يقف قبالتي إنما يؤكد حقوقه الخاصة ويقتضي مني اعترافاً تامّاً؛ وفي تلك العملية نفسها يكون «مفهوماً». ولكن، أعتقد بأنني بيّنتُ صائباً أن ما يُفهَم بهذه الطريقة ليس هو الأنت، بل حقيقة ما يقوله الأنت لنا. وأقصد تحديداً الحقيقة التي أضحت جليّة بالنسبة لي من خلال الأنت، أي أن أدعه فقط يخبرني بشيء ما. والأمر نفسه بالنسبة للتراث التاريخي. فهو غير قمين بالاهتمام إنْ لم يعلمْنا شيئاً لا نستطيع تعلّمه بأنفسنا. وإنه لبهذا المعنى تُقرَأ العبارة الآتية: «الوجود الذي بالإمكان فهمُه هو اللغة». فهي لا تعني أن الذي يمارس الفهم له سيادة مطلقة على الوجود، بل يعني، على العكس، أن الوجود لا يُجرَّب حيث يمكن لشيء ما أن يكون مبنياً من طرفنا ومُدرَكاً إلى ذلك الحدّ، إنه يُجرَّب حيث يمكن لما يحدث أن يكون مفهوماً ببساطة.

يحوي هذا الوضع مسألة المنهاجية الفلسفية التي أثيرت في غير واحد من التعليقات النقدية على كتابي. وأودّ أن أسمّيها «مشكلة المحايثة الظاهراتية». صحيح أن كتابي هو كتاب ظاهراتيّ من حيث منهجُه. ولعلّ هذا يشكّل مفارقة بقدر ما يكون نقد هيدغر للبحث المتعالي وتفكيره في «المنعطف» أساساً لمعالجتي

= المبكرة التي لا تؤمن بصلب المسيح؛ لأنه لم يكن له إلاّ جسد ظاهريّ. ومعتقد الدوسيتيين هذا هو الذي عبّر عنه القرآن: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء، 157]. اعتُبر في القرون الوسطى هرطقة. (المترجمان).

للمشكلة التأويلية الكلية. ولكني أرى أن مبدأ البرهان الظاهراتي يمكن تطبيقه على اصطلاح هيدغر الذي يكشف، أخيراً، المشكلة التأويلية. ولذلك، كنتُ قد احتفظتُ بمصطلح «التأويلية» (الذي استخدمه هيدغر مبكراً) لا بمعنى منهاجية معينة، بل كنظرية للتجربة الحقيقية التي هي التفكير. من هنا، لابدّ لي من أن أؤكد أن تحليلي للعب وللغة قُصد منه معنى ظاهراتيّ خالص(13). فاللعب شيء أكبر من وعي اللاعب، ولذا هو أكبر من كونه فعلاً ذاتياً. واللغة شيء أكبر من وعي المتكلم؛ ولذا هي أكبر من كونها فعلاً ذاتياً أيضاً. هذا ما قد يوصف بأنه تجربة للذات، وليس له صلة بـ«الأسطورة» أو «التلغيز»(14).

يتفادى هذا المقترب المنهجي الأساسي أن يضمّن أية استنتاجات ميتافيزيقية. ففي أعمالي اللاحقة، لاسيما في بحثي «التأويلية والتاريخانية»(15) (قارن الصفحات فيما يلي)، و«الحركة الظاهراتية» (في كتاب **التأويلية الفلسفية**، ترجمة ديفيد لنغ [بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1976]، دوّنتُ قبولي باستنتاجات كانط في كتابه **نقد العقل المحض**: فأنا أعدُّ العبارت التي تنبثق عن طريق الوسائل الجدلية من المحدود إلى غير المحدود، ومن التجربة الإنسانية إلى ما يوجد بذاته، ومن الزائل إلى الأبدي، أكثر من تنصيب للحدود، وأنا على قناعة من أن ليس بوسع الفلسفة أن تستمدَّ معرفة فعلية منها. وعلى الرغم من ذلك، فقد بقي إرث الميتافيزيقا قريباً منّا، لاسيما إبداعها العظيم الأخير؛ أي الجدل الفكري لدى هيغل. وكذلك بقيت المهمة؛ مهمة «العلاقة غير المحدودة». غير أن طريقتي في

---

(13) بدا لي مفهوم فتغنشتين "ألعاب اللغة" مفهوماً طبيعياً تماماً عندما صادفته. ينظر مقالتي "The Phenomenological Movement"، ص 173 وما بعدها، مذكور في هامش رقم 2 في أعلاه.

(14) ينظر مقالتي "Heidegger's Later Philosophy," المنوّه بها في الهامش رقم 2 في أعلاه، ومقالة في جريدة *Frankfurter Allegemeine Zeitung* لشهر سبتمبر من العام 1964، وأعيد طبعها في *Kleine Schriften, III, 202-11*، وفي كتاب *Heideggers Wege* (Tübingen, 1983), pp. 18-28 (*GW*, III) [وهو **طرق هيدغر** الذي قام مترجما هذا الكتاب بترجمته إلى العربية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007].

(15) ينظر تكملة I في هذا الكتاب.

وصفه تريد أن تحرر نفسها من قبضة قوة الجدل الهيغلي التركيبية، وحتى من الـ«منطق» الذي تطور من جدل أفلاطون، وتريد أن تساهم في حركة الحوار التي أصبحت فيها الكلمة والفكرة على ما هما عليه لأول مرة[16].

لهذا السبب، فإن البحث الراهن لا يحقق المطلب بالنسبة لتأسيس فكري ذاتي تكوّن من وجهة نظر الفلسفة التأملية المتعالية لدى فخته، وهيغل، وهوسيرل. ولكن هل الحوار مع كلّ تراثنا الفلسفيّ ـ حوار نشترك فيه ونكون كفلاسفة ـ هو حوار بلا أساس؟ وهل يحتاج ما كان يدعمنا على الدوام إلى أساس؟

يثير هذا الوضع سؤالاً أخيراً لا يعنى بالمنهج أكثر من عنايته بمضامين النزعة الكلية التأويلية التي رسمتُها. ألا تتضمن كلية الفهم سمة أحادية الجانب في مضامينها، مادامت تفتقر إلى مبدأ نقدي فيما يتصل بالتراث، وتؤيد تفاؤلية عامة إذا جاز التعبير؟ ومهما تكن طبيعة التراث في أنه لا يوجد إلاّ من خلال ملاءمته، فإن من طبيعة الإنسان أن يكون قادراً على مخاصمة التراث، وانتقاده وتفكيكه، أوليس ما يحدث في إعادة صنع الأصليّ بوساطة عزم الإنسان شيئاً أكثر من أساسيّ في علاقتنا بالوجود؟ ألا تُفضي الكلية الأنطولوجية للفهم، إلى هذا الحدّ، إلى أحادية جانب معينة؟ إن الفهم لا يعني مجرد تملّك الآراء المألوفة أو الاعتراف بما كرّسه التراث. إن هيدغر ـ الذي كان أول من وصف مفهوم الفهم بوصفه تحديداً كلياً للدزاين ـ يعني بهذا الأمر الشروع بالفهم؛ أي مستقبلية الدزاين. لم أنكر، بأيّ حال، أنني أكّدتُ، من بين جيمع عناصر الفهم، تمثّل ما مضى والتراث. والراجح أن هيدغر، مثله مثل العديد من نقادي، يشعر بالافتقار إلى جذرية أساسية في النتائج التي توصلتُ إليها. فماذا تعني نهاية الميتافيزيقا بوصفها علماً؟ وما معنى نهايتها في علم؟ ومتى يمتد العلم داخل تكنوقراط كليّ، ليُحدث «الظلام الكونيّ» لـ«نسيان الكينونة»، العدمية التي بشّر بها نيتشه، آنذاك قد لا يحدق المرء في خيط الضياء الخافت الأخير للشمس وهو يرصّع سماء الليل بدلاً من الالتفات للبحث عن الوميض الأول لعودتها؟

(16) قدم أو. بوغلر، في كتابه الآنف الذكر ص12 وما بعدها، اقتراحاً شيقاً بصدد ما كان سيقوله هيغل عن هذا الأمر بلسان حال روزنكرانز.

على أية حال، يبدو لي أن لسمة أحادية الجانب للكلية التأويلية حقيقة علاج ما. فهي تنوّر وجهة النظر الحديثة المبنية على تكوين الظروف الضرورية، وإنتاجها، وبنائها، تلك الظروف التي تخضع لها وجهة النظر الحديثة هذه. إنها تحدد، على نحو خاص، موقع الفيلسوف في العالم الحديث. وبمقدار ما يكون مدعوّاً إلى تمخيض استنتاجات جذرية من كلّ شيء، يكون غير مناسب له دور النبيّ، ودور كاساندرا، ودور الواعظ، ودور المتعالِم.

إن ما يحتاجه الإنسان ليس الطرح المثابر للأسئلة الأساسية حسب، بل معنى ما هو محتمل، وما هو ممكن، وما هو صحيح، هنا والآن. وأعتقد أنه يجب على الفيلسوف، والناس جميعاً، أن يكون واعياً بالتوتر بين ما يزعم تحقيقه والواقع الذي يجد نفسَه فيه.

إن الوعي التأويلي، الذي يجب أن يكون متنبّهاً ويظلّ متنبّهاً، يدرك أن ادعاء الفلسفة بالتفوّق، في عصر العلم، إنما هو ضرب من الوهم والخيال. ولكن على الرغم من أن إرادة الإنسان هي أكثر من كونها تكثيفاً في نقدها لما حدث من قبل، إلى درجة أن تصبح وعياً طوباوياً أو أخروياً، يريد الوعي التأويلي أن يتصدى لتلك الإرادة بشيء من حقيقة التذكّر: أعني بما يزال قائماً ويبقى حقيقياً أبداً.

الباب الأول

سؤال الحقيقة في تجربة الفنّ

الفصل الأول

تعالي البعد الجمالي

المبحث الأول
أهمية التراث الإنسانوي للعلوم الإنسانية

أ. مشكلة المنهج

كان التفكير الذاتي المنطقي، الذي رافق تطور العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، محكوماً كلياً بنموذج العلوم الطبيعية. وذلك ما تبيّنه إطلالة عجلى على تاريخ كلمة Geisteswissenschaft (العلم الإنساني). ومع ذلك، تكتسب هذه الكلمة معناها المألوف لدينا إذا جاءت بصيغة الجمع فقط، فالعلوم الإنسانية (علوم الروح) Geisteswissenschaften تدرك ذاتها بوضوح شديد من خلال قياسها بالعلوم الطبيعية التي يضمحلّ فيها الأثر المثالي المتضمَّن في مفهوم الروح Geist ومفهوم علم الروح. لقد صارت كلمة Geisteswissenschaften كلمة شائعة بفضل مترجم كتاب **المنطق** *Logic* لجون ستيوارت مِلْ. حاول مِلْ، في ملحق عمله، أن يحدد إمكانيات تطبيق منطق استقرائي على «العلوم الأخلاقية». ولقد سمّى المترجم هذه

«العلوم الأخلاقية» بالعلوم الإنسانية[1]. وحتى في سياق كتاب مِلْ **المنطق**، يبدو جلياً عدم وجود مسألة الاعتراف بأن للعلوم الإنسانية منطقَها الخاص. وعلى العكس، هناك ما يؤكد أن المنهج الاستقرائي، وهو المنهج الأساسي للعلم التجريبي برمته، هو المنهج الصائب الوحيد في هذا الحقل أيضاً. ومن هذه الناحية، ينخرط مِلْ في تقليد إنجليزي منحه هيوم الشكلَ الأشدَّ أثراً في مقدمة كتابه **رسالة في الطبيعة البشرية**[2]. يعنى العلم الأخلاقي أيضاً بتأسيس التشابهات والانتظامات والامتثال للقانون، هذه التي تقيم إمكانية التنبؤ بالظواهر والعمليات الفردية. وفي ميدان الظواهر الطبيعية، ليس بالوسع بلوغ هذا الهدف على الدوام وبالمدى نفسه، غير أن سبب هذا التغير هو أن المعطيات الكافية التي تتأسس عليها التشابهات لا يمكن الحصول عليها دائماً. وعلى ذلك، فإن منهج علم الأرصاد الجوية هو نفسه منهج الفيزياء، لكن معطياته غير كاملة، ومن ثمّ تكون تنبؤاته غير يقينية. ويصحّ الأمر نفسه في ميدان الظواهر الأخلاقية والاجتماعية. إن استخدام المنهج الاستقرائي متحرر أيضاً من جميع الافتراضات الميتافيزيقية، وهو يبقى مستقلاً تمام الاستقلال عن كيفية تفكير المرء في الظواهر التي يلاحظها. ولا يتحقق المرء من الأسباب التي تتعلق بنتائج محددة، لكنه يؤسس ببساطة الانتظامات. وهكذا، ليس من المهم أبداً ما يعتقده المرء ،مثلاً، عن حرية الإرادة أو عدمها؛ فبوسعه أن يواصل تكوين التنبؤات في مجال الحياة الاجتماعية. ولا يتضمن الحصول على استنتاجات من انتظامات تخصّ ظواهر متوقَّعة افتراضاً عن نوع الترابط الذي يكون فيه انتظامُه ممكن التنبؤ به. ولا يتعارض الانشغال بالقرارات الحرة، إنْ وجدت، مع انتظام الاجراء، فهو عائد للكلية والانتظام اللذين يتوافران من خلال الاستقراء. إن ما يتمّ تطويره هنا على نحو مبرمج هو علم طبيعي للمجتمع، وقد اتبع البحث هذا البرنامج بنجاح في حقول عدة. وبهذا الصدد ما على المرء إلاّ أن يفكر في علم النفس الاجتماعي.

(1) John Stuart Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, tr. Schiel, book 6 (2nd ed., 1863), "Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften."

(2) David Hume, *Treatise on Human Nature*, Introduction.

لكن المشكلة البادية للعيان، تلك التي تطرحها العلوم الإنسانية على بساط البحث، هي أن المرء لا يدرك بشكل صحيح طبيعتها إذا قاسها بمقياس معرفة متقدمة على نحو منتظم. ولا يمكن لتجربة العالم التاريخي الاجتماعي أن ترقى إلى مرتبة علم عن طريق الإجراء الاستقرائي للعلوم الطبيعية. ومهما يكن معنى كلمة «علم» هنا، وحتى لو تضمّنت المعرفة التاريخية بأسرها تطبيق الكليات التجريبية على موضوع بحثي جزئي، فإن البحث التاريخي لا يسعى إلى فهم الظاهرة المحددة على أنها مثال على قانون كلي. ولا تصلح الحالة الفردية، فقط، في تثبيت قانون يمكن من خلاله تكوين تنبؤات عملية. فالفكرة الأساسية منها في الواقع تتخطى فهم الظاهرة نفسها في فرادتها وفي تعيّنها التاريخي. ومهما يكن كم الكليات المتضمنة، فإن الغاية من ذلك ليس تثبيت وتوسيع هذه التجارب التي صارت قضايا كلية من أجل اكتساب معرفة عن قانون ما - وعلى سبيل المثال، كيف يتطور الرجال والشعوب والدول - بل الغاية فهم كيف آلَ هذا الإنسان وهذا الشعب وهذه الدولة إلى ما هم عليه، أو بشكل عام، كيف حدث ماحدث.

ما هو نوع تلك المعرفة التي تفهم أن شيئاً ما هو كذا لأنها تفهم أنه يحدث بطريقة كذا؟ وماذا تعني كلمة «علم» هنا؟ وحتى لو اعترف المرء بأن غاية هذه المعرفة هي، بالأساس، غاية مختلفة من حيث نوعها والقصد من ورائها عن العلوم الطبيعية، فإنه سوف يبقى يصف العلوم الإنسانية بطريقة سلبية وحسب، كأن يصفها بـ«العلوم غير الدقيقة». وعلى الرغم من المقارنة التي عقدها هِرمان هِلمهولتز، في خطابه الشهير في العام 1862، بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، والتي وضعت تشديداً كبيراً على الأهمية الفائقة والإنسانية للعلوم الإنسانية[3]، فإنه بقي يُضفي عليها وصفاً منطقياً سلبياً يستند إلى الغاية المنهاجية

(3) H. Helmholtz, "Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften," *Vorträge und Reden*, 4th ed., I, 167ff. ["The Relation of the Natural Sciences to Science in General" (1862), tr. N. W. Eve. Rev. Russell Kahl, in *Selected Writings of Hermann von Helmholtz*, ed. Russell Kahl (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1971), pp.122-43.]

للعلوم الطبيعية. لقد ميّز هِلمهولتز نوعين من الاستقراء هما: الاستقراء المنطقي والاستقراء الفني الغريزي. وبأيّ حال، يعني ذلك أن تمييزه لم يكن، في الأساس، تمييزاً منطقياً وإنما تمييز نفسي. ويفيد كلا النوعين من الاستنتاج الاستقرائي، بيد أن العلوم الإنسانية تتوصّل الى استنتاجاتها عن طريق عملية لاواعية. ومن هنا، ترتبط ممارسة الاستقراء في العلوم الإنسانية باشتراطات نفسية محددة. فهي تتطلب نوعاً من البراعة ومداركَ عقلية أخرى أيضاً ـ مثل الذاكرة النشطة وقبول الأسس المرعية ـ وبالمقابل تكون الاستنتاجات الواعية ذاتياً بالنسبة لمتخصص في العلوم الطبيعية معتمدة اعتماداً كلياً على استخدام عقله الخاص. وحتى إذا أقرّ المرء بأن هذا المتخصص العظيم في العلوم الطبيعية كان قد قاوم الإغراءات المتعلقة بجعل ممارسته العلمية الخاصة معياراً ملزماً بصورة شاملة، فمن الواضح أن ليس لديه مصطلحات منطقية أخرى يميّز بها إجراءات العلوم الإنسانية خلا مفهوم الاستقراء المألوف لديه من كتاب **المنطق** لمِلْ. وحقيقة أن الميكانيكا الجديدة وانتصارها في علم الفلك لدى نيوتن كانت نموذجاً لعلوم القرن الثامن عشر، هذه الحقيقة كانت بدهية بالنسبة لهِلمهولتز. فبالنسبة إلى هذا الأخير، كان السؤال عن الأوضاع الفلسفية التي خلقت إمكانية ولادة هذا العلم الجديد في القرن السابع عشر، كان سؤالاً مستبعداً بكلّ ما في الكلمة من معنى. وفي أيامنا هذه، نحن نعلم مدى التأثير الذي مارسته مدرسة أوكام في باريس[4]. وبحسب هِلمهولتز، ما من ضرورة لأن تُستمدَّ الغاية المنهاجية للعلوم الطبيعية من التاريخ، أو أن تنحصر بالأبستيمولوجيا، وهذا هو السبب الذي جعله غير قادر على فهم الطريقة التي تعمل على وفقها العلوم الإنسانية كعلوم مختلفة من الناحية المنطقية.

في الوقت نفسه، كانت هنالك مهمة ملحّة للنهوض بفرع معرفي ـ أعني

(4) وخاصة منذ أن استُكمل عمل پ. دوهيم P. Duhem العظيم المعنون *Études sur Léonard de Vinci (3 vols.; 1907ff.)* بأعمال ظهرت بعد وفاته، فغدت أعماله الكاملة *Le systéme du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (1913ff.)* عشرة مجلدات. [ولكن انظر أيضاً أنلييه ماير Anneliese Maier وكواريه A. Koyré من بين آخرين].

«المدرسة التاريخية» التي كانت في الحقيقة مزدهرة أيما ازدهار ـ إلى مستوى أن تعي ذاتها منطقياً. ففي بواكير العام 1843، كتب درويزن، وهو مؤلف ومؤسس تاريخ الهللينية، يقول: «أفترض أن ليس ثمة حقل من المعرفة بعيدٌ كلَّ البعد عن أن يكون مسوّغاً من الناحية النظرية، ومن أن يكون محدَّداً ومتناسقاً مثل حقل التاريخ». يعرّج درويزن هنا على جانب من جوانب كانط «سوف يبيّن» ـ في صيغة تاريخية ملزمة وقاطعة ـ «المصدرَ الحيوي الذي تدفقت منه حياة الجنس البشري عبر التاريخ». ولقد عبّر عن أمله في «أن المفهوم الأكثر عمقاً للتاريخ سيكون مركزَ الثقل الذي ستنال به الحركة المضطربة للعلوم الإنسانية استقرارها وإمكانية تقدّمها باطراد»[5].

إن نموذج العلوم الطبيعية الذي يستحضره درويزن هنا ليس هو المقصود من ناحية مضمون محدد، أي نموذج نظري لعلم يجب أن تتشبّه به العلوم الإنسانية، بل على العكس، يعني درويزن أن على العلوم الإنسانية أن توطّد أسسها كمجموعة من العلوم مستقلة ومعتمدة على نفسها على حد سواء. ويحاول كتاب درويزن **التاريخ** أن يُنجز هذه المهمة.

حتى دلتاي ـ الذي تأثر بقوة بالمنهج العلمي والنزعة التجريبية لكتاب مِلْ **المنطق** ـ احتفظ بالإرث الرومانسي والمثالي في مفهوم الروح. فقد اعتقد دائماً بأنه أعلى قيمة من النزعة التجريبية الإنجليزية؛ وذلك لأنه يعي بشدة ما يميّز المدرسة التاريخية من كلّ تفكير بموجب العلوم الطبيعية والقانون الطبيعي. «من ألمانيا فقط يمكن أن يأتي الإجراء التجريبي الحقيقي الذي بوسعه أن يحلّ محلَّ النزعة التجريبية المتعصّبة والمغرضة. ومِلْ متعصِّب لأنه يفتقر إلى الخبرة بالتاريخ»؛ كانت هذه ملاحظة كتبها دلتاي على نسخته من كتاب مِلْ **المنطق**[6]. وفي الحقيقة، فإن العمل الشاق طيلة عقود، الذي خصّصه دلتاي لوضع أسس العلوم الإنسانية، كان مناقشة مطردة للمطلب المنطقي الذي حدّده مِلْ للعلوم الإنسانية في الفصل الأخير المشهور من كتابه.

(5) J. G. Droysen, *Historik*, ed. Erich Rothacker (1925), p.97.

(6) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V, LXXIV.

على الرغم من ذلك، ترك دلتاي نفسه تحت وطأة التأثير العميق لنموذج العلوم الطبيعية، حتى عندما كان يحاول أن يسوّغ بدقة الاستقلالية المنهاجية للعلوم الإنسانية. وثمة علامتان ستجعلان هذا الأمر واضحاً، وستحددان، إن جاز التعبير، الطريق لبحثنا الخاص. يشدّد دلتاي، في نعيه فلهلم شيرر، على أن روح العلوم الطبيعية هي التي وجّهت إجراءات شيرر، ويحاول دلتاي أيضاً أن يضع السبب الذي حدا بشيرر إلى أن يدع نفسه تتأثر تأثراً بالغاً بالتجريبية الإنجليزية، يقول: «كان شيرر إنساناً حديثاً، ولم يعد عالَم أسلافنا بيتاً لروحه وقلبه، وإنما لموضوعه التاريخي»[7]. وتبيّن الأطروحة المضادة أن المعرفة العلمية، بالنسبة لدلتاي، تمارس إلزاماً بقطع صلة المرء بالحياة حتى تكون هناك مسافة عن حياة المرء الخاصة التي هي وحدها تضع إمكانية أن يصبح ذلك التاريخ موضوعاً. وفي الحقيقة، قد نعترف بأن شيرر ومعالجة دلتاي للمناهج الاستقرائية والمقارنة كانا محكوميْن بحساسية فردية أصيلة، وأن مثل هذه الحساسية تستلزم تثقيفاً روحياً يدلّ على أن عالم الثقافة الكلاسيكية والإيمان الرومانسي بالفردية بقيا حيّيْن داخلهما. وعلى الرغم من ذلك، فإن نموذج العلوم الطبيعية هو الذي يوجّه تصوّرهما عنها بوصفها علوماً.

أما العلامة الثانية فإنها تجعل هذه القضية غاية في الوضوح: فدلتاي يشير إلى استقلالية مناهج العلوم الإنسانية، ويقيم الدليل على ذلك عبر الاحتكام إلى موضوعها[8]. ولأول وهلة، يبدو هذا شبيهاً بنزعة أرسطية مفيدة، ويمكن أن يدلّ على انفصال حقيقي عن النموذج العلمي. ولكن دلتاي يشير - في تعليل استقلالية مناهج العلوم الإنسانية - إلى القول القديم المأثور عن فرانسس بيكون: «أن تكون غالباً، فلا مناص للطبيعة من أن تكون مطيعة»[9]، وهو المبدأ الذي يتحدّى، على وجه التحديد، العرف الكلاسيكي والرومانسي اللذين أراد دلتاي الاحتفاظ بهما. ورغم أن توجهه التاريخي يفسّر تفوّقه على الكانطية المحدثة المعاصرة، لابدّ من القول إن دلتاي، في محاولته المنطقية، لم يحقق في الحقيقة تقدّماً يتجاوز ما قدّمه

(7) Op. cit., XI, 244.

(8) Op. cit., I, 4.

(9) Op. cit., I, 20. [Francis Bacon, *Novum Organon*, bk. I, Aphorism 3.]

هِلمهولتز من عروض بسيطة. وعلى الرغم من أن دلتاي دافع بقوة عن الاستقلالية الأبستيمولوجية للعلوم الإنسانية، فإن ما سُمّي «منهجاً» في العلم الحديث بقي هو هو في كلّ مكان، وتكشّف في شكل نموذجي خاص في العلوم الطبيعية. ليس للعلوم الإنسانية منهج خاص بها. ومع ذلك، قد يتساءل المرء، مَثَلُه مَثَلُ هِلمهولتز، عن مقدار أهمية المنهج في هذه الحالة، وعما إذا كانت الافتراضات المنطقية الأخرى للعلوم الإنسانية ليست بأكثر أهمية من المنطق الاستقرائي. وكان هِلمهولتز قد أشار إلى هذا على نحو صائب عندما شدّد على الذاكرة والأصالة من أجل أن ينصف العلوم الإنسانية، وعندما تكلم على الحساسية النفسية التي حلّت هنا محلَّ الاستنتاج المنطقي الواعي. فما هو أساس هذه الحساسية؟ وكيف تُكتسَب؟ ألا تكمن علمية العلوم الإنسانية في نهاية الأمر هنا بدلاً من منهجيتها؟

بسبب من أن العلوم الإنسانية تحثّ على هذا السؤال، ومن ثم لا يمكنها أن تنسجم مع التصور الحديث للعلم، فقد بقيت هذه العلوم تمثّل مشكلة بالنسبة للفلسفة نفسها. أما الإجابة التي قدّمها هِلمهولتز وعلماء القرن الذي عاش فيه عن هذا السؤال فهي إجابة لا يمكن أن تفي بالغرض. فهم قد احتذوا حذوَ كانط في صياغة مفهومه للعلم والمعرفة على أساس العلوم الطبيعية، ومن ثمّ طلبوا السمة المميزة للعلوم الإنسانية في العنصر الفني (الإحساس الفني، الاستقراء الفني). غير أن الصورة التي يرسمها هِلمهولتز للعمل في العلوم الطبيعية هي بالأحرى صورة وحيدة الجانب، صورة تُريك أن هِلمهولتز لا يؤمن بـ«الالتماعات الفجائية للحدس» (أو ما سُمّي بـ«الإلهام»)، وهو يعدّ العمل العلمي فقط «عملاً واعياً ذاتياً لاستخلاص نتائج دقيقة». كما أنه يشير إلى نظرة جون ستيوارت مِلْ التي ترى أن «العلوم الاستقرائية، في العصر الحديث، ساهمت في تطوّر مناهج المنطق مساهمة تفوق مساهمة جميع الفلاسفة المحترفين»[10]. فهي بالنسبة إليه نموذج للمنهج العلمي بحدّ ذاته.

(10) Helmholtz, op. cit., p.178.

والآن، يعرف هِلمهولتز أن المعرفة التاريخية تتأسس على نوع من أنواع الخبرة مختلفة تماماً عن الخبرة التي تصلح للقوانين الطبيعية التي ترمي إلى الاكتشاف. وهكذا فهو يريد أن يحدد السبب الذي يطّرد فيه العمل بالمنهج الاستقرائي في البحث التاريخي تحت ظروف مختلفة عن تلك الناشئة عن دراسة الطبيعة. ومن أجل هذه الغاية، يستخدم هِلمهولتز التمييز بين الطبيعة والحرية، وهذا التمييز هو أساس الفلسفة الكانطية. إن الدراسة التاريخية هي دراسة مختلفة؛ لأنه لا وجود في ميدانها لقوانين طبيعية وإنما هناك قوانين تطبيقية مقبولة طوعاً؛ أي هناك وصايا. ولا يُظهر عالم الحرية الإنسانية غيابَ الاستثناءات نفسَه كما هو الحال في العلوم الطبيعية.

وعلى أية حال، ما كان نمطُ التفكير هذا مقنعاً تماماً. فاعتماد البحث الاستقرائي في عالم الحرية الإنساني على تمييز كانط بين الطبيعة والحرية إنما هو اعتماد غير صحيح بالنسبة لمقاصد كانط، وهو غير صحيح بالنسبة لمنطق الاستقراء نفسه. وفي هذه النقطة، كان مِلْ أكثر تماسكاً؛ ذلك أنه استثنى منهجياً مشكلة الحرية. وعلاوة على ذلك، فإن احتكام هِلمهولتز إلى كانط من دون أن يتابع النتائج المتمخضة عن ذلك إنما هو احتكام لا يحمل فائدة مرجوّة منه. لأنه حتى بالنسبة لهِلمهولتز، لابدّ من أن ينظر إلى النزعة التجريبية للعلوم الإنسانية بالطريقة نفسها التي نظر بها إلى النزعة التجريبية لعلم الأرصاد الجوية، أي بموضوعية وتجرّد.

لكن العلوم الإنسانية، في الحقيقة، تنآى عن جعل نفسها ببساطة أقلَّ من العلوم الطبيعية. فبدلاً من ذلك، فإن هذه العلوم المستحوذة على الإرث العقلي للنزعة الكلاسيكية الألمانية كانت تعي نفسها بفخر الممثلة الحقيقية للنزعة الإنسانية. لم تُحدث حقبة الكلاسيكية الألمانية تجديداً في الأدب والنقد الجمالي وحسب، وهو تجديد تغلّب على النموذج الباروكي العتيق للذوق وعلى عقلانية عصر التنوير، وإنما منحت كذلك فكرة الإنسانية ونموذج العقل التنويري مضموناً جديداً على نحو أساسي. ولقد بزّ هردر، أكثر من أي شخص آخر، نزعة الكمال في عصر التنوير بنموذجه الجديد عن «تثقيف الإنسان»، ومن ثمّ هيّأ الأرضية

لنشوء العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر[11]. وربما كان مفهوم التكوين الذاتي، أو التعليم، أو التثقيف، الذي أصبح بالغ الأهمية في تلك الفترة، أعظم فكرة في القرن الثامن عشر، وهذا المفهوم هو الهواء الذي تنفسته العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، حتى لو كانت عاجزة عن إبداء أيّ تسويغ أبستيمولوجي له.

(ب) المفاهيم الموجّهة للنزعة الإنسانوية

1. الثقافة Bildung[*]

يدلّ مفهوم الثقافة Bildung، بوضوح بالغ، على التغيّر الثقافي العميق الذي يدعونا إلى تجريب القرن الذي عاش فيه غوته على أنه زمن معاصر لنا، بينما يبدو أن العصر الباروكي موغل في بعده من الناحية التاريخية. وقد اكتسبت المفاهيم والكلمات الأساسية التي ما زلنا نستخدمها طابعَها، فإذا لم تكتسحنا اللغة، وإنما كنّا نكافح من أجل فهم ذاتي تاريخي معقول، يجب أن نجابه جمهرة من الأسئلة عن التاريخ اللفظي والتصوّري. وفيما يلي، ليس بوسعنا غير الشروع بالمهمة الكبيرة التي تجابه الباحثين كمهمة تسعف بحوثنا الفلسفية. تتضمن مفاهيم من قبيل «فن»، و«تاريخ»، و«إبداع»، و«رؤية للعالم»، و«تجربة»، و«عبقرية»، و«عالم خارجي»، و«جوانية»، و«تعبير»، و«أسلوب»، و«رمز»، هذه المفاهيم التي نتبناها كمفاهيم بدهية تتضمن ثروة التاريخ[12].

إذا فكرنا ملياً في مفهوم الثقافة، الذي شدّدنا على أهميته بالنسبة للعلوم

(11) [See my essay "Herder und die geschichtliche Welt," *Kleine Schriften*, III, 101-117 (GW, IV).]

(*) الثقافة هنا مقابل لكلمة Bildung وسيشار إلى أية حالة مختلفة. (المترجمان).

(12) من أجل تاريخ سياسي واجتماعي، يمكن للمرء الآن مراجعة معجم:

Geschichtliche Grundbegriffe, ed. Otto Brunner, Warner Conze, and Reinhart Kosellek

ومن أجل أغراض فلسفية يمكن مراجعة:

Historisches Wörterbuch der Philosophie, ed. J. Ritter.

الإنسانية، يحالفُ يُمْنُ الطالعِ موقفَنا. وها هنا بحث سابق[13] يمنحنا نظرة شاملة جيدة تتعلق بتاريخ الكلمة: أي أصلها في التصوّف في القرون الوسطى، واستمراريتها في التصوّف في العصر الباروكي، وأصلها الروحاني الديني في عمل كلوپستوك **المسيح** Messiah، الذي هيمن على الحقبة بأسرها، وأخيراً التعريف الأساسي الذي قدّمه هردر لها: «ارتقاء الإنسانية من خلال الثقافة». وقد صان الولعُ بالثقافة في القرن التاسع عشر البعدَ المعمَّق للكلمة، كما أنه حدّد فكرتنا عن الثقافة.

إن أول شيء مهم نلاحظه في المضمون المألوف لكلمة ثقافة هو أن المفهوم المبكر لـ«شكل طبيعي» ـ الذي يشير إلى مظهر خارجي (شكل أطراف الكائن الحي، الصورة المرسومة جيداً) ويشير بشكل عام إلى الأشكال التي خلقتها الطبيعة (شكل جبل على سبيل المثال) ـ كان في ذلك الوقت منفصلاً كلياً تقريباً عن المفهوم الجديد. والآن، ترتبط الثقافة Bildung أساساً بتصور للثقافة Kultur[*]، وتعيّن في المقام الأول الطريقة الإنسانية لتطوير مواهب المرء الطبيعية ومداركه. وفيما بين كانط وهيغل كان الشكل الذي رسمه هردر للمفهوم هو الذي ملأ الفراغ. فكانط لا يستخدم كلمة Bildung بهذا الخصوص. فهو يتكلم على «تثقيف» المدارك (أو «الموهبة الطبيعية»)، والتثقيف هو بحدّ ذاته فعل من أفعال الحرية يقوم به شخص فاعل. وهكذا، فمن بين الواجبات الملقاة على عاتق المرء يذكر كانط واجب أن لا تُترَك مواهب المرء عُرضة للصدأ، يذكر ذلكْ من دون أن يستخدم كلمة Bildung[14]. وبأي حال من الأحوال، عندما يتبنى هيغل المفهوم الكانطي نفسه عن واجبات المرء، فهو يتكلم سلفاً على Sichbilden (أي تعليم المرء وتثقيفه)، وعلى Bildung[15]. أما فلهلم فون همبولدت فقد كشف سلفاً،

---

(13) I. Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel der Worte Bilden und Bildung* (unpub. diss., Königsberg, 1931).

(*) أي رعاية الموهبة وتطوير المدارك العقلية. (المترجمان).

(14) Immanual Kant, *Metaphysic of Morals, § 19.*

(15) G. W. F. Hegel, Werke (1832ff.), XVIII, *Philosophische Propädeutik*, Erster Cursus, § 41ff.

بأذن حسّاسة، فرقاً في المعنى بين Kultur و Bildung، يقول: «ولكن عندما نقول في لغتنا Bildung، فإننا نعني شيئاً سامياً وعقلياً إلى حد بعيد؛ أي تنظيم العقل الذي يجري بانسجام داخل الحساسية والشخصية انطلاقاً من المعرفة والشعور بالمسعى الثقافي والأخلاقي الكلي»(16). لم يعد هنا معنى كلمة Bildung نفس معنى كلمة kultur؛ أي أنها لم تعد تعني تطوير مدارك المرء ومواهبه. وفي الواقع، يستحضر ظهور كلمة Bildung التراث الصوفي القديم الذي كان الإنسان طبقاً له حاملاً في روحه صورة الله التي تشكِّله، ويجب عليه أن يزرعها في نفسه. أما المعادل اللاتيني لكلمة Bildung فهي كلمة formatio، وهناك كلمات ذات قرابة لهذه الكلمة اللاتينية في لغات أخرى. على سبيل المثال، هناك في اللغة الإنجليزية (لدى شافتسبري) كلمة «form» و«formation». وفي اللغة الألمانية أيضاً، تنافست الاشتقاقات المطابقة لمفهوم الـ form ـ مثل «Formierung» و «Formation» ـ مع الـ Bildung لوقت طويل. ومنذ النزعة الأرسطية في عصر النهضة، انفصلت كلمة forma انفصالاً باتّاً عن معناها التقني وأُوِّلتْ بطريقة دينامية وطبيعية على نحو خالص. ومع ذلك، لا يبدو انتصار كلمة Bildung على كلمة Form انتصاراً وليد الصدفة. وذلك لأن في كلمة Bildung ثمة المقطع .Bild ومفهوم الـ«form» يفتقر إلى الغموض الملغز للمقطع Bild الذي يتضمّن كلاّ من Nachbild (أي صورة، نسخة) و Vorbild (أي نموذج).

وطبقاً للتحوّل المألوف من الصيرورة إلى الوجود، تصف الثقافة (مثلُها مثلُ الاستعمال المعاصر للكلمة الألمانية "*formation*") نتيجة عملية الصيرورة أكثر من وصفها العلمية نفسها. والتحوّل واضح هنا على نحو خاص؛ ذلك أن ثمرة الثقافة لا تُنال في طريقة البناء التقني، وإنما تنشأ من عملية تكوين وتثقيف داخلية؛ وذلك يبقى دائماً في حالة من الثقافة المطردة. وليس من قبيل المصادفة أن كلمة ثقافة تُشبه، بهذا الصدد، الطبيعة phisis لدى الإغريق. فالثقافة، كالطبيعة nature، ليس لها غايات خارج ذاتها. (وقد عُدّتْ كلمة Bildungsziel والشيء الذي تعبّر عنه، أي

(16) Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Akadamie ed., VII, part 1, 30.

غاية التثقيف، عُدّتْ بارتياب ملائمة لنوع ثانوي من الثقافة. إذ لا يمكن للثقافة أن تكون غاية في ذاتها، ولا يمكن أن تكون مطلوبة لذاتها، فيما عدا كونها أفكاراً تأملية أساسية للمعلّم). وعندما لا يكون للثقافة غايات خارج ذاتها، فإنها تتجاوز المفهوم الذي يقتصر على أنها مجرد تثقيف للمواهب؛ ذلك المفهوم الذي استُمدّتْ منه. إن تثقيف موهبة ما هو تطوير شيء ما معطى؛ ولذلك فالممارسة والتثقيف هما مجرد وسائل لغاية ما. وعلى ذلك، فالمضمون التعليمي لكتاب في قواعد لغة ما إنما هو ببساطة وسيلة وليس غاية في ذاته. وهو أيضاً يقوم بتطوير القدرة اللغوية للمرء. وخلافاً لذلك، تصبح الثقافة التي يتشكل المرء بها ومن خلالها شيئاً خاصاً به. وفي نطاق معين، يكون كل شيء نتحصل عليه مستنفَداً، ولكن ما هو مستنفَد في الثقافة لا يشبه وسائل فقدت وظيفتها. وحريّ بنا القول أن لا شيء يختفي في حالة الثقافة المكتسبة، بل كل شيء يُحفَظ. إن الثقافة فكرة تاريخية أصيلة، وهي مهمة للفهم في إطار العلوم الإنسانية بسبب من سمة «الحفظ» التاريخية هذه.

وهكذا، تطلعنا النظرة الأولية إلى التاريخ اللغوي للثقافة على دائرة المفاهيم التاريخية التي كان هيغل أول من أماط اللثام عنها في عالم «الفلسفة الأولى». وفي الحقيقة، كان هيغل قد استنبط بذكاء ما تعنيه كلمة الثقافة. ونحن نتبعه في ذلك ابتداء[17]. فقد رأى أيضاً الفلسفة (ولعلنا نردف العلوم الإنسانية) «تتضمّن شرط وجودها في الثقافة». وذلك لأن وجود الروح له ارتباط أساسي بفكرة الثقافة.

يتميّز الإنسان بالصراع مع الحاضر والمألوف اللذين يقتضيهما منه الجانب الثقافي والعقلاني من طبيعته. «وهو في هذا العالم ليس بطبيعته ما يجب أن يكون عليه»؛ ومن ثمّ هو بحاجة للثقافة. يعتمد ما يدعوه هيغل بالطبيعة الشكلية للثقافة على كليتها. ومع مفهوم الارتقاء نحو الكلي، عرض هيغل تصوّراً موحَّداً لما كان

(17) Hegel, *Philosophische Propädeutik*, § 41-45.
[وانظر الآن المختارات التي أعدّها پلينس J. E. Pleines بعنوان *Bildungstheorien. Probleme und Positionen (Freiburg, 1978)*، وهو أيضاً يشير إلى أعمال بوك Buck وشاف Schaaf].

يفهمه عصره من كلمة الثقافة Bildung . ولا يقتصر الارتقاء نحو الكليّ على الثقافة النظرية ولا يعني فقط توجّهاً نظرياً مقابل توجّه عمليّ، بل هو يشمل الخاصية الأساسية للعقلانية الإنسانية ككلّ. إن الطبيعة الكلية للثقافة الإنسانية هي التي تنصّب نفسها كائناً ثقافياً كلياً. وأيّاً كان الذي ينغمس في خصوصيته الجزئية فهو غير متشكِّل؛ أي ذلك الذي يتيح للغضب أن يعميَه من دون اعتدال أو إحساس بالاتساق. ولقد بيّن هيغل أساساً أن مثل هذا الإنسان تُعوزه قوة التجريد. فهو لا يستطيع أن يُداول نظرته بينه وبين شيء كليّ، الأمر الذي من خلاله يتحدد وجوده الجزئي من حيث الاعتدال والاتساق.

ومن هنا، فالثقافة، في ارتقائها نحو الكلي تكون مهمة إنسانية. فهي تتطلب تضحية بالوجود الجزئي لصالح الكليّ. ولكن لنعبِّر عن ذلك بالسلب: تعني التضحية بالوجود الجزئي كبحَ الرغبةِ، ومن ثمّ الحرية، عن موضوع الرغبة، وتقييد الحرية من أجل موضوعيتها. وهنا تتمِّم استنتاجات الجدل الظاهراتي ما هو محدَّد في التمهيد الذي كتبه هيغل لكتابه **ظاهراتية الروح** Phenomenology of Spirit. ولقد فرغ هيغل في كتابه **ظاهراتية الروح** من مسألة أصل الوعي الذاتي الحرّ «في ذاته ولذاته»، وبيّن أن جوهر العمل إنما هو تكوين الشيء أكثر من استهلاكه(18). ومن خلال الوجود المستقل الذي يقدمه العمل للشيء، يجد الوعي العملي نفسه مرة أخرى وعياً مستقلاً. إن العمل يكبح الرغبة. وفي تكوين الشيء - أي في كون الشيء فعالاً بصورة غيرية ومعنيّاً بالكليّ - يرفع الوعي العملي نفسه من حضورية وجوده المباشر إلى الكلي، أو كما يعبّر هيغل، من خلال تكوين الشيء يكوّن الوعي العملي ذاتَه. وما يرمي إليه هيغل هو أن الإنسان باكتساب «القدرة» والمهارة يحقق الإحساس بنفسه. وما بدا مرفوضاً إليه في العمل المتفاني -

(18) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (*Phenomenology of Spirit*), ed. Hoffmeister, pp. 148ff. [See my essay "Hegel's Dialectic of Self-Consciousness," in *Hegel's Dialectic; Five Hermeneutical Studies*, tr. P. Christopher Smith (New Haven; Yale University Press, 1976), pp. 54-74 and L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* (Freiburg, 1979).]

لأنه أخضع نفسه لإطار عقل غريب عليه ـ يصبح جزءاً منه بسبب من أنه وعي عملي. وهو بحدّ ذاته يجد في نفسه إطار العقل الخاص به، ومن الحقّ تماماً قول ذلك عن العمل الذي يكوّنه. يتضمن الإدراك الذاتي للوعي العملي جميع العناصر التي تؤلف الثقافة التطبيقية: أي البعد عن جاهزية الرغبة، وعن الحاجة الشخصية، وعن المصلحة الخاصة، والسعي الحقيقي من أجل الكلي.

يبيّن هيغل في التمهيد لكتابه **ظاهراتية الروح** طبيعة الثقافة العملية، وطبيعة تعهّد الكليّ نفسه، وذلك بوساطة عدد من الأمثلة. فهي موجودة في الاعتدال الذي يضبط فرط إشباع حاجات الإنسان، والإفادة من قواه بمراعاة عامة؛ مراعاة الصحة مثلاً. وهي موجودة في الوعي الذي يبقى يرقب الشيء الضروري حتى لو يتعلق الأمر بموقف أو عمل فردي. غير أن لكلّ خيار من خيارات الحرفة نصيباً من هذا. ذلك أن كلّ حرفة تمتلك نصيباً من قدرها وضرورتها الخارجية، فهي تقتضي من الإنسان أن يهب نفسه لمهمات لا يطلبها تحقيقاً لمرمى خاص. وتتبدى الثقافة العملية في تحقيق الإنسان حرفته كلياً، ومن جوانبها كافة. بيد أن هذا الوضع يتضمّن التغلّب على عنصر فيها غريب على الوجود الجزئي للفرد نفسه، وجعلها من بَعْدُ خاصة به كلياً. وعلى ذلك، فأن يهبَ المرء نفسَه لكلية حرفة هو في الوقت نفسه «أن يعرف كيف يحدّد نفسه؛ أي أن يجعل حرفته هي همَّه كلياً. ومن ثمّ لن تعود تحديداً».

حتى عبر هذا الوصف الذي قدّمه هيغل للثقافة العملية، يمكن تمييز السمة الأساسية للروح التاريخية: وهي أن توفِّق بينها وبين ذاتها، وأن تميّز المرء نفسه في كينونة أخرى. ولقد بات ذلك واضحاً تماماً في فكرة الثقافة النظرية؛ لأن امتلاك موقف نظري هو، بحدّ ذاته، اغتراب مسبَّق؛ بمعنى أن المرء «يتعامل مع شيء ليس مباشراً، شيء غريب، شيء ينتسب إلى الذاكرة والفكر». تفضي الثقافة النظرية إلى ما وراء ما يعرفه الإنسان وما يجرّبه على نحو مباشر. فهي تتوقف على تعلّم تأكيد ما هو مختلف عن المرء نفسه، وإيجاد وجهة نظر كلية يمكن للمرء أن يدرك عبرها الشيء، «الشيء الموضوعي في حريته»، «من دون مصلحة أنانية»[19].

---

(19) Hegel, XVIII, 62.

وهذا هو السبب في أن اكتساب الثقافة يتضمن دائماً تطويراً للاهتمامات النظرية، وقد أكد هيغل أن عالم العصور القديمة ولغته ملائمان لهذا الأمر تحديداً ما دام هذا العالم نائياً وغريباً بما يكفي للتأثير في الفصل الضروري لأنفسنا عن أنفسنا، «ولكنه ينطوي في الوقت نفسه على جميع نقاط الخروج، وهو يعبّد طريق العودة إلى الذات، وذلك من أجل الإلمام به واكتشاف الذات مرة أخرى، ولكن الذات مكتشفة هنا طبقاً للماهية الكلية للروح»[20].

وفي كلمات هيغل هذه، هيغل الذي رَأَسَ الجمنازيوم، ندرك انحياز المفكر الكلاسيكي الذي هو انحياز موجود على نحو خاص في عالم العصور الكلاسيكية القديمة الذي يفيد أن للطبيعة الكلية للروح أن توجد بيُسر كبير. ولكن الفكرة الأساسية فكرة صائبة. فإدراك خصوصية المرء فيما هو مغاير له، وفي التآلف معه، هو الحركة الأساسية للروح التي يكمن وجودها فقط في العودة إلى ذاتها مما هو آخر. ومن هنا فإن الثقافة النظرية بأسرها، وحتى اللغات الأجنبية المكتسبة والعوالم التصوّرية، هي مجرد استمرار لعملية الثقافة التي بدأت مبكراً جداً. ويجد كلّ فرد يرقّي كينونته الطبيعية صُعُداً نحو ما هو روحيّ، يجد في اللغة والأعراف ومؤسسات المجتمع الذي يحيا فيه مجموعة ثابتة من الأشياء التي يجب عليه أن يستبطنها كما هو الحال في تعلّم الكلام. وهكذا، فكلّ فرد مرتبط دائماً بعملية الثقافة، وبالمضيّ إلى ما وراء طبيعته، بقدر ما يكون العالم الذي ينشأ فيه عالماً متشكلاً إنسانياً من خلال اللغة والعرف. ويؤكد هيغل أن شعباً ما يكتسب وجوده في عالمه. فهو يحقق ذاته ومن ثم يجسد ما في ذاته.

وبناء على ذلك، من الواضح أن ما يشكّل ماهية الثقافة ليس الاغتراب بحدّ ذاته، بل العودة إلى الذات التي تفترض سلفاً الاغتراب من دون أدنى ريب. وعلى أية حال، لا يجب أن تُفهَم الثقافة على أنها فقط عملية ارتقاء العقل تاريخياً نحو الكلي، فهي في الوقت نفسه العنصر الذي يتحرك ضمنه الإنسان المتعلِّم. فما نوع هذا العنصر؟ هذا السؤال الذي قدّمناه لهلمهولتز يظهر للعيان هنا. ولا يمكن لإجابة

(20) Hegel, *Nürnberger Schriften*, ed. J. Hoffmeister, p. 312 (1809 Address).

هيغل عنه أن ترضينا؛ لأن هيغل يرى إلى الثقافة تكميلاً من خلال حركة الاغتراب والملاءمة عبر سيطرة كاملة للجوهر، وفناء للوجود العيني بأسره، وذلك ما يتمّ بلوغه في المعرفة المطلقة للفلسفة فقط.

بيد أنه يمكننا أن نقرَّ بأن الثقافة عنصر من الروح من دون أن يكون هذا العنصر مرتبطاً بفلسفة هيغل عن الروح المطلق، كما أن التبصّر بتاريخانية الوعي غير مرتبط بفلسفة هيغل عن تاريخ العالم. ولا بد من أن ندرك أن فكرة الثقافة الكاملة تظلّ مثالاً ضرورياً حتى بالنسبة للعلوم الإنسانية التاريخية التي انحرفت عن هيغل. ذلك أن الثقافة هي العنصر الذي تتحرك فيه هذه العلوم. وحتى الاستعمال المبكر لما سُمّيَ «كمال الشكل»، فيما يتصل بالمظهر الجسدي، ليس هو الحالة الأخيرة للتطور بوصفها حالة ناضجة خلّفت التطور برمته وراءها، وخلقت إمكانية الحركة المنسجمة للأعضاء جمعاء. وبهذا المعنى بدقة، تفترض العلوم الإنسانية أن الوعي المثقَّف هو وعي متشكِّل سلفاً؛ ولهذا السبب نفسه ينطوي الوعي على ذوق حقيقي، ولا يمكن تعليمه للآخرين، وفريد يغلِّف شكل العلوم الإنسانية في الحكم وطراز المعرفة كما لو كانت هي العنصر الذي تتحرك فيه.

إن الطريقة التي وصف بها هلمهولتز كيفية اشتغال العلوم الإنسانية، لاسيما ما دعاه بالإحساس الفني أو الذوق الفني، يفترض قبلاً عنصر الثقافة هذا الذي يكون للعقل ضمنه حرية خاصة في الحركة. وبناء عليه، يتكلم هلمهولتز على الـ«استعداد» الذي تزخر به أغلب التجارب المتنوعة في ذاكرة المؤرخ أو عالم الفيلولوجيا»[21]. ربما يبدو ذلك وصفاً من وجهة نظر خارجية: أي نموذج «عمل الوعي الذاتي في استخلاص نتائج صارمة» تكون مقنعة لمتخصص في العلوم الطبيعية. إن مفهوم الذاكرة، كما يستخدمه هلمهولتز، لا يكفي لتوضيح ما هو مستخدَم هنا. وفي الحقيقة، لا يُفهَم الذوق أو الحسّ على نحو صحيح إذا ما فكّر المرء فيه على أنه قدرة ذهنية عارضة تستخدم ذاكرة نشطة بحيث تصل إلى نتائج إدراكية لا يمكن اختبارها بدقة. إن ما يجعل الذوق ممكناً، وما يفضي إلى اكتسابه

(21) Helmholtz, op. cit., p. 178.

وامتلاكه، ليس مجرد مؤهلات نفسية مواتية بالنسبة للمعرفة في العلوم الإنسانية.

وعلاوة على ذلك، لا تُفهَم طبيعة الذاكرة فهماً حقاً إذا ما اعتُبرت مجرد موهبة عامة أو قدرة عقلية. فالحفظ، والنسيان، والتذكّر أشياء تعود إلى التشكّل التاريخي للإنسان، وهي نفسها جزء من تاريخه وثقافته. وأيّاً كان الإنسان الذي يستخدم ذاكرته على أنها مجرد مَلَكة، وكذا أية «تقنية» للذاكرة تُستخدَم بهذه الطريقة، فإنه لن يمتلكها كشيء خاص به تمام الخصوصية. فالذاكرة شيء يجب تشكيله، فهي ليست ذاكرة لأيّ شيء وكلّ شيء. فقد يكون للمرء ذاكرة لبعض الأشياء دون الأخرى، وقد يرغب في حفظ شيء في ذاكرته بينما يرغب عن حفظ شيء آخر. ولقد آن الأوان لتحرير ظاهرة الذاكرة من ربقة اعتبارها ملكة نفسية والنظر إليها بالأحرى على أنها عنصر أساسيّ للوجود التاريخي المتناهي للإنسان. أما النسيان ـ وهو الذي لم ينل حظاً من العناية ـ فليس مجرد غياب وفقدان، بل هو شرط حياة العقل كما أشار نيتشه بامتياز[22]. فعن طريق النسيان حسب تكون للعقل إمكانية التجدد الشامل، والقدرة على رؤية كلّ شيء بعيون جديدة؛ ولذلك ينصهر ما هو مألوف أبداً مع الجديد في وحدة متعددة المستويات. «والحفظ» شيء غامض. وبالنسبة للذاكرة (mnémé)، فهي شيء يتعلق بالتذكّر (amamnésis)[23]. ولكن الشيء نفسه يصحّ أيضاً بالنسبة لمفهوم «الذوق» الذي يستخدمه هلمهولتز. فمن خلال «الذوق» تكون لنا حساسية خاصة وحسيّة بإزاء المواقف وكيفية التصرّف

(22) Friedrich Nietzsche, *Unseasonable Meditations*, 2nd essay, "On the Use and Abuse of History for Life," 1.

(23) إن تاريخ الذاكرة ليس تاريخ استخدامها. ولا ريب في أن تقنيات الذاكرة تشكل جزءاً من هذا التاريخ، غير أن المنظور البراغماتي الذي ظهرت في ظله ظاهرة الذاكرة memoria تحت هذا الاسم قلل من قيمتها. وبالأحرى، فإن أوغسطين هو الذي احتلّ مركز تاريخ هذه الظاهرة؛ لأنه إجمالاً قام بعملية تحويل للإرث الفيثاغوري الأفلاطوني الذي تلقاه. وسنعود لاحقاً إلى وظيفة الذاكرة في عملية الاستقراء. (قارن في: *Umanesimo e Simbolismo, ed. Castelli [Rome, 1985]*، المقالات الآتية:

P. Rossi, "La costruzione delli imagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento," C. Vasoli, "Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno.")

حيالها؛ وذلك لأن المعرفة التي نتوفر عليها من المبادئ العامة هي معرفة غير وافية في هذه الحالة. ومن هنا، فإن جزءاً أساسياً من الذوق يكون ضمنياً، ولا يمكن وضعه في صيغة معينة. إذ يمكن أن يقول المرء شيئاً ينمّ على الذوق، ولكن ذلك سوف يعني على الدوام أن المرء يتغاضى عن شيء ما ينمّ على الذوق أيضاً، ولكنه يتركه غير مقول، وإنه لأمر يفتقر إلى الذوق أن نعبّر عمّا يمكن أن يتغاضى المرء عنه فقط. بيد أن التغاضي عن شيء ما لا يعني تحويل النظر عنه، بل يعني إبقاء العين عليه من دون الاحتكاك به، ومن ثمّ يمكن أن يفوت على المرء. ولذا يساعد الذوقُ المرءَ على أن يحتفظ بمسافة. فهو يتفادى كلَّ ما هو هجومي وتطفّلي، ويتجنّب انتهاك العالم الحميم للفرد.

لا يتطابق الذوق الذي يتكلم عليه هلمهولتز، ببساطة، مع ظاهرة العادات والأعراف هذه، ولكنها تشترك في شيء أساسيّ. ذلك أن الذوق الذي يؤدي وظيفة في العلوم الإنسانية ليس هو ببساطة شعوراً ولاوعياً، بل هو في الوقت عينه طراز من المعرفة وطراز من الوجود. وفي الوسع رؤية هذا الوضع بأجلى صورة من خلال التحليل السابق لمفهوم الثقافة. إن ما دعاه هلمهولتز الذوق يتضمن الثقافة، وهو وظيفة لكلّ من الثقافة الجمالية والثقافة التاريخية. وعلى المرء أن ينطوي على حسّ بإزاء الجمالي والتاريخي أو أن يكتسب هذا الحسّ إذا كان بوسعه الاعتماد على ذوقه للعمل في حقل العلوم الإنسانية. لأن هذا الحسّ ببساطة ليس جزءاً من المؤهلات الطبيعية للمرء، ونحن هنا نتكلّم بحقّ على الوعي الجمالي والتاريخي، وليس على الحسّ بالضبط. ومع ذلك، يتلاءم هذا الوعي تلاؤماً مفيداً مع آنيّة الإحساسات؛ فالإحساسات تعرف كيف تضع تمييزات وتقييمات مؤكدة في الحالة الفردية من دون أن تكون قادرة على إعطاء أسباب لذلك. ولذلك، فالشخص الذي يملك حسّاً جمالياً يعرف كيف يميّز بين الجميل والقبيح، والسامي والمنحطّ، ومَنْ يملك حسّاً تاريخياً يعرف ما هو ممكن في عصر ما وما هو غير ممكن فيه، كما أنه يمتلك حسّاً بآخرية الماضي من جهة علاقته بالحاضر.

لئن كان ذلك كله يفترض سلفاً الثقافة، فإن ما نحن بصدده ليس إجراء أو سلوكاً، وإنما شيء قيد النشوء. فلا تكفي الملاحظة الدقيقة لتراث ما ودراسته

بأشمل صوره إذا لم يكن هناك سلفاً تقبُّلٌ لـ«آخرية» عمل الفنّ أو آخرية الماضي. وهذا ما نؤكده، مقتفين خطى هيغل، كخاصية عامة للثقافة: أي انفتاح الذات على ما هو آخر، على الآخر، بوجهات نظر أكثر شمولاً. فالثقافة تنطوي على مسافة تقيمها من ذاتها، ولذلك فهي تتمثل في الارتفاع على ذاتها صوب الكلية. فأن يضع المرء مسافة بينه وبين نفسه وبين أغراضه الخاصة يعني النظر إليها بالطريقة التي يراها الآخرون بها. وهذه الكلية هي، بأي حال، كلية التصوّر أو الفهم. وهذه ليست حالة كائن جزئي يحددها الكلي، فلا شيء مثبت على نحو حاسم. ووجهات النظر الكلية التي ينفتح عليها الإنسان المثقَّف ليست مقياساً ثابتاً وقابلاً للتطبيق، بل هي تُقدَّم إليه فقط كوجهات نظر لآخرين محتملين. وهكذا فالوعي المثقف يحتوي على قدر كبير من طبيعة الحسّ. وذلك لأن كلّ حسّ، حاسة البصر مثلاً، هو حسّ كليّ سلفاً بما أنه يتضمّن عالمه، وهو يظلّ منفتحاً على حقل محدد، ويدرك التمييزات ضمن ما هو منفتح عليه بهذه الطريقة. ومثل هذه التمييزات إنما هي حبيسة عالم معين واحد في كلّ مرة، في حين يكون الوعي المثقف نشطاً في جميع الاتجاهات، ومثل هذا الوعي يبزّ العلوم الطبيعية برمتها. إنه حسّ كليّ.

يوحي الحسّ الكليّ والمشترك، أي صياغة طبيعة الثقافة، بسياق تاريخي ممتد. وتأمل مفهوم الثقافة، مثل ذلك الذي يقوم في أساس تفكير هلمهولتز، يفضي بنا إلى أعماق سحيقة من تاريخ هذا المفهوم. ولا بد من أن نتابع هذا السياق بعض المتابعة إذا رغبنا في أن نحرر المشكلة التي تقدمها العلوم الإنسانية للفلسفة من ضيقها المصطنع الذي أصيبت به منهاجية methodology القرن التاسع عشر. فالمفهوم الحديث للعلم والمفهوم المرتبط به للمنهج هما مفهومان غير كافيين. وما يجعل العلوم الإنسانية مندرجة في العلوم يمكن أن يُفهَم بأيسر سبيل من التراث المتعلق بمفهوم الثقافة أكثر من الفكرة الحديثة عن المنهج العلمي. فلا مناص من الالتفات إلى التراث الإنسانوي. فهو يكتسب دلالة جديدة في مقاومته مزاعم العلم الحديث.

جدير بنا أن نقيم بحثاً مستقلاً يتناول الطريقة التي جعل بها نقدُ العلم

«المدرسي»، منذ عصر النزعة الإنسانية، نفسَه شيئاً ذا بال، وكيف أن هذا العلم كان قد تغيّر مع التغيرات التي شملت خصومه. وفي المقام الأول، انتعشت فيه دوافع كلاسيكية. أما الحماسة التي أبداها علماءُ العلوم الإنسانية تجاه اللغة الإغريقية وسبل المعرفة الواسعة فقد دلّتْ على ماهو أكثرِ من كونه ولعاً مفرطاً بالأشياء الأثرية. وقد جاء إحياءُ اللغات الكلاسيكية بتقييم جديد للبلاغة. كما أنها شنّت هجوماً على الـ«مدرسة»؛ أي على العلم المدرسي، وعززت نموذج الحكمة الإنسانية التي لم تكن متحققة في الـ«مدرسة»: وهذا النموذج في الواقع موقف ضدي موجود في بداية الفلسفة نفسها. إن نقد أفلاطون للسفسطة، وأكثر من ذلك موقفه المتناقض والغريب من إيسقراطس، يشير إلى المشكلة الفلسفية التي تظهر هنا. أضحتْ هذه المشكلة القديمة مشكلة خطيرة مع بداية نشوء الوعي المنهاجي الجديد في القرن السابع عشر. وبالنظر للمطلب الجديد للعلم في أن يكون كلياً، فإن السؤال عمّا إذا كان التصور الإنسانوي للثقافة لا يمثّل مصدراً للحقيقة كان قد بدا حاجة ملحّة باستمرار. وفي الواقع، سوف نتبيّن أنه من بقاء المفهوم الإنسانوي للثقافة تحقق العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر حياتها الخاصة من دون الاعتراف بذلك.

في الوقت نفسه، من الواضح أن ما هو مهمّ هنا هو الدراسات الإنسانوية وليس الرياضيات. فما الذي يمكن أن تعنيه المنهاجية الجديدة التي نشأت في القرن السابع عشر بالنسبة للعلوم الإنسانية؟ ولا بد للمرء من قراءة الفصول المناسبة من كتاب **منطق بور رويال** *Logique de Port-Royal*، تلك الفصول التي تعنى بقواعد العقل المطبَّقة على الحقائق التاريخية، ليرى كم هو شحيحٌ إنجاز العلوم الإنسانية من خلال مفهوم المنهج[24]. فنتائجه تافهة حقيقةً؛ ودونك مثالاً على ذلك، وهو الفكرة التي تفيد أنه لكي نحكم على حدث ما في حقيقته، يجب مراعاة الظروف المرافقة لهذا الحدث. وبهذا النمط من المجادلة، طمح الجانسينيون Jansenists إلى تقديم طريقة منهاجية تُريك مقدار ما تستحقّه المعجزات من إيمان بها. فقد واجهوا الإيمان الفطري بالمعجزات بروح المنهج الجديد، وأرادوا بذلك أن يجيزوا

(24) *Port Royal Logic*, 4th part, ch. 13ff.

المعجزات الحقّة في تراث الكتاب المقدس والتراث الكنسيّ. إنه العلم الجديد في خدمة الكنيسة القديمة؛ فهذه العلاقة التي ما أمكن لها أن تدوم هي علاقة بالغة الوضوح، وبوسع المرء أن يتنبأ بما كان يجب أن يحدث حينما وُضعت الافتراضاتُ المسيحية المسبّقة نفسُها موضعَ الشكّ. وحين طُبِّق النموذج المنهاجي للعلوم الطبيعية على مصداقية الأدلة التاريخية في تراث الكتاب المقدس، كان محتوماً أن يؤدي ذلك إلى نتائجَ مختلفةٍ تمامَ الاختلاف بحيث مثّلتْ كارثة للمسيحية. وليس هناك كبيرُ فرقٍ بين نقد المعجزات بأسلوب الجانسينيين والنقد التاريخي للكتاب المقدس. ويقف سپينوزا خيرَ شاهد على ذلك. وسوف أبيّن لاحقاً أن تطبيقاً متماسكاً منطقياً لهذا المنهج، بصفته المعيار الوحيد لحقيقة العلوم الإنسانية، سيكون بمثابة مَحْقٍ لها.

2. الحسّ المشترك Sensus Communis

من المهم بهذا الخصوص تذكّر التراث الإنسانوي، والتساؤل عمّا يجب تعلّمه منه فيما يتصل بنمط المعرفة الذي توفره العلوم الإنسانية. ويمثّل كتاب فيكو **عن دراسة مناهج عصرنا** *De nostri temporis studiorum ratione* نقطة انطلاق طيبة[25]. وكما يرينا عنوان الكتاب، فإن دفاع فيكو عن النزعة الإنسانية مستمدّ من النظام البيداغوجي اليسوعي، وهو موجَّه ضدّ الجانسينيين بقدر ما هو موجَّه ضدّ ديكارت. وقد كان بيان فيكو البيداغوجي مبنياً على حقائق قديمة مثَلُه مثَلُ مخططه لـ«علم جديد». فهو يحتكم إلى الحس المشترك sensus communis، وإلى نموذج الفصاحة الإنسانوي؛ أي إلى عناصر موجودة قبلاً في التصور الكلاسيكي للحكمة. وعلى الدوام، كان لـ«الكلام الفصيح» معنيان؛ فهو ليس مجرد نموذج بلاغي. إنه يعني أيضاً قول الحقّ، أي الحقيقة، وهو ليس فنَّ الكلام وحسب، فنّ قول شيء ما بفصاحة.

وبقدر ما نادى معلمو الفلسفة بهذا النموذج في العالم القديم، نادى به

(25) G. B. Vico, *On the Study Methods of Our Time*, tr. Elio Hianturco (Library of Liberal Arts; Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965).

معلمو البلاغة. وكانت البلاغة في صراع مستديم مع الفلسفة، وكانت تدّعي أنها تعلّم الحكمة الحقّة خلافاً لتأملات السوفسطائيين العقيمة. وفيكو هنا، الذي هو عينه معلم بلاغة، ينهل من تراث إنسانوي ينتسب إلى العصور القديمة. ومن الواضح أن هذا التراث مهمّ بالنسبة للفهم الذاتي للعلوم الإنسانية؛ وكذلك الأمر مع الغموض الإيجابي للنموذج البلاغي الذي لم يقبله أفلاطون، ولا المنهاجية المناهضة للبلاغة في العصور الحديثة. ومع فيكو، نجد الشيء الكثير ممّا يهمّنا. ولو نحّينا جانباً العنصر البلاغي لرأينا أن لجوءه إلى الحس المشترك ينطوي على عنصر آخر من التراث الكلاسيكي. وهذا هو التباين بين العالِم والحكيم الذي يعتمد عليه العالِم - تباين أُثير أولَ مرة في تصور الكلبيين عن سقراط - ويبنى فحوى التباين على التمييز بين مفهوميْ الحكمة النظرية Sophia والحكمة العملية phronésis. ولقد توسّع أرسطو في ذلك، ثم طوره أتباعُه من المشّائين كنقد للنموذج النظري للحياة[26]، وفي العصر الهلليني ساعد على تحديد صورة الإنسان الحكيم لاسيما في أعقاب ذوبان النموذج الإغريقي للثقافة في الوعي الذاتي للطبقة السياسية القيادية في روما. كما تطور علم القانون لدى الرومان على خلفية فنّ وممارسة القانون اللذين هما أقرب للنموذج العملي للحكمة العملية منهما للنموذج النظري للحكمة[27].

أصبحت صورة سقراط، في الفلسفة الكلاسيكية والبلاغة إبّان عصر النهضة، الصرخةَ المضادّة للعلم، كما ظهر سقراط بصورة العلماني الذي يتخذ دوراً جديداً تمام الجِدّة بين العالِم والحكيم[28]. وبالطريقة نفسها توسّل التراثُ البلاغي للنزعة الإنسانية سقراطَ والنقدَ الشكّيّ للدوغمائيين. ونحن نجد أن فيكو ينتقد الرواقيين بسبب من إيمانهم بالعقل بوصفه قاعدة ما هو صحيح regula veri، وعلى العكس

(26) Werner Jaeger, *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin, 1928).

(27) F. Wieacker, *Vom römischen Recht* (1945).

(28) قارن: نيكولاس الكوزي الذي أظهر أن كتابة أربع محاورات، هي *De sapientia I, II*, *De mente, De staticis experimentis*، إنما هي كتابةُ علمانيّ.

يمتدح الأكاديميين القدماء الذين يؤكدون معرفةَ عدمِ معرفةِ أيِّ شيء، ويمتدح الأكاديميين الجدد الذين يحرزون قصبَ السبقِ في فنّ الحِجاج (الذي هو جزء من البلاغة).

يجلّي احتكام فيكو إلى الحس المشترك، من دون شك، طابعاً خاصاً ضمن هذا التراث الإنسانوي. وفي عالم المعرفة هذا أيضاً، ثمة خصومة بين القدماء والمحدثين. إذ لم يعد ثمة تناقض مع ما هو «مدرسي»، بل التناقض بعينه كان مع علم حديث يضعه فيكو في الحسبان. وهو لا يجحد مزايا العلم النقدي الحديث وإنما يبيّن حدوده. فحتى مع هذا العلم الجديد ومنهاجيته الرياضية، نظلّ عاجزين من دون حكمة القدامى وعنايتهم بالحصافة والفصاحة. غير أن الأمر الأهمّ في التعليم يبقى شيئاً آخر؛ وهو الدُربة على الحس المشترك الذي لا يستمد نسغه من الحقيقي بل من الاحتمالي، من المحتمل. وما نرمي إليه هو أن الحس المشترك هنا لا يعني، بوضوح، الملكة العامة لدى البشرية جمعاء وحسب، بل يعني الحس الذي يؤسس مقومات مشتركة للمجتمع. وطبقاً لفيكو، فإن ما يمنح الإرادة الإنسانية توجّهها ليست الكلية التجريدية للعقل، وإنما الكلية العينية التي تمثلها مقومات مشتركة لجماعة من الناس، أو لشعب، أو أمة، أو الجنس البشري قاطبة. إذن، فتطوير هذا الحس المشترك ذو أهمية حاسمة للحياة.

يؤسس فيكو أهمية البلاغة وحقوقها المستقلة على هذا الحس المشترك الذي يناط به تمييز الصحيح والحق، والذي لا تبنى المعرفة فيه على الحجاج، وإنما هو يمكّن المرء من اكتشاف ما هو بدهي (محتمل). ويرى فيكو أن التعليم ليس بمستطاعه أن يسلك طريق البحث النقدي. إذ يتطلب الشباب صوراً لخياله ولتشكيل ذاكرته. بيد أن دراسة العلوم حسب روح النقد الحديث لا تفي بهذا المطلب. وهكذا يستكمل فيكو نقد النزعة الديكارتية بموضوع قديم. وهذا هو فنّ ابتداع المحاججات لتطوير الحس بما هو مقنع، ويشتغل هذا الحس غريزياً وبصورة مرتجلة، ولهذا السبب نفسه لا يمكن أن يحلَّ محلَّ العلم.

إن دعاوى فيكو لها سيماء دفاعية. فهي تتبنى النظر في التصور الجديد للعلم عن الحقيقة بشكل غير مباشر؛ وذلك باعتبار أن هذه الدعاوى تدافع عمّا هو حق

وعمّا هو محتمل. وكما رأينا، فهو يشايع تراثاً بلاغياً قديماً يرقى إلى أفلاطون. غير أن ما يعنيه فيكو يتجاوز كثيراً قضية الإقناع البلاغي. فما هو فاعل في هذه الحالة هو التمييز الأرسطي القديم بين المعرفة العملية والمعرفة النظرية، وهو تمييز لا يمكن أن يُختزَل إلى تمييز بين الصائب والمحتمل. فالمعرفة العملية، الحكمة العملية، هي ضرب آخر من المعرفة[29]. ويعني هذا، في المقام الأول، أن المعرفة العملية تتوجّه صوب موقف ملموس. ولذا عليها أن تدرك «الظروف» في تنوعها المطلق. وهذا ما أكّده فيكو بجلاء. كان الشغل الشاغل لفيكو تبيين أن هذا الضرب من المعرفة يقع خارج التصور العقلاني للمعرفة، ولكن هذا الشغل الشاغل لم يكن مجرد محاولة للتخلي عن هذا الضرب من المعرفة. ويدلّ التمييز الأرسطي على شيء آخر غير التمييز بين التعرف على أساس مبادئ كلية والتعرف على أساس الملموس. فهو لم يقصد فقط القدرة على تصنيف الحالة الفردية ضمن مقولة كلية؛ أي ما نسمّيه «ملكة الحكم». بالأحرى، تنطوي هذه المسألة على موضوع أخلاقي ثابت يندمج بالموقف الرواقي الروماني من الحس المشترك. إن إدراك الموقف العيني وضابطه الأخلاقي يتطلبان تصنيف ما هو معطى ضمن الكلي؛ أي الهدف الذي يتعقّبه المرء من أجل تمخيض الشيء الصحيح. إذن، يفترض هذا الإدراك سلفاً توجّهاً للإرادة؛ أي للوجود الأخلاقي (hexis). وهذا هو الداعي الذي حدا بأرسطو إلى أن يعدّ الحكمة العملية «فضيلة عقلية». فهو لا يرى إليها قدرةً عقليةً (dunamis) حسب، وإنما هي تحديد للوجود الأخلاقي الذي لا يمكن أن يوجد من دون وجود كلية الـ«فضائل الأخلاقية» التي لا يمكن أن توجد من دونها. وعلى الرغم من ذلك، فممارسة هذه الفضيلة يعني أن المرء يميز ما يجب فعله مما لا يجب، فهي ليست ببساطة حُنكةً وذكاءً عاماً. ويشتمل التمييز بين ما يجب فعله وما لا يجب على التمييز بين المناسب وغير المناسب، وبذلك ثمة افتراض قبلي لموقف أخلاقي يطّرد تطويره.

إن هذا المفهوم الذي قدّمه أرسطو مقابلاً لمفهوم أفلاطون عن «الخير» هو

---

(29) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI, 9, 1141 b 33:

معرفة ما هو خير بالنسبة للمرء هي ضرب واحد من المعرفة.

في الحقيقة ما يشير إليه فيكو عن أصول الحس المشترك. وفيما يتصل بالنزعة المدرسية، وتحديداً القديس توما الأكويني، في شرحه كتاب **النفس** *De Anima*[30]، فإن الحسّ المشترك هو الأصل المشترك للإحساسات الخارجية؛ أي الملكة التي توحّدها، وتكوّن أحكاماً عما هو معطى، وقدرة تمنَح للجميع[31]. وبالنسبة لفيكو على أية حال، فإن الحسّ المشترك هو الحس بما هو حقّ وحسّ بالصالح العام الذي يحتويه الناس كلهم. وعلاوة على ذلك، إنه الحس الذي يُكتسَب من خلال العيش في المجتمع ويتحدد من خلال بناه وغاياته. يبدو هذا التصور قانوناً طبيعياً، يبدو مثل أفكار فطرية koinai ennoiai لدى الرواقيين. وبهذا المعنى، لا يكون الحسّ المشترك تصوراً إغريقياً، ولا يعني من دون ريب قدرة عقلية مشتركة the koiné dunamis التي تكلّم عليها أرسطو في كتابه **في النفس** عندما حاول أن يوفّق بين مبدأ الحواس المحددة والفكرة الظاهراتية القائلة إن الإدراك الحسي برمته تمييزٌ للكلي وقصْدٌ إليه. وبالأحرى، يعود فيكو إلى التصور الروماني القديم عن الحسّ المشترك، لاسيما ذلك التصور الذي تعكسه أعمال الرومان الكلاسيكية التي تمسكت بشدة ـ عندما واجهت التثقيف الإغريقي ـ بقيمة أهمية تقاليدها الخاصة في الحياة المدنية والاجتماعية. ويمكن أن نشتمَّ من التصور الروماني عن الحسّ المشترك ملاحظة نقدية ضدّ التأملات النظرية للفلاسفة؛ وقد أعلن فيكو هذه الملاحظة مرة ثانية من مكان آخر عند معارضته العلم الحديث.

هناك أمر واضح الوضوح كلّه بصدد استناد الدراسات الفيلولوجية والتاريخية وكذلك طرائق عمل العلوم الإنسانية إلى مفهوم الحسّ المشترك. ففيما يتصل بموضوعها، يحدد الحسّ المشترك قطعاً الوجود الأخلاقي والتاريخي للبشرية كما يتجلى [هذا الوجود] في كلماتنا وأعمالنا. وهكذا، فإن نتيجة مبنية على أساس الكليات، وعلى أساس برهان معقول، هي نتيجة غير وافية؛ ويرجع سبب ذلك إلى أن ما هو حاسم إنما هي الظروف. غير أن هذه مجرد صياغة سلبية. والمجتمع يحقق معرفته الإيجابية الخاصة. والمرء لا يستنفد بالمطلق نمط المعرفة التاريخية

---

(30) Arstotle, *On the Soul*, 425 a 14ff.

(31) St. Thomas, *Summa Theologica*, I, ques. 1, 3 ad 2 and ques. 78, 4 ad 1.

بالزعم أن على المرء هنا أن يسمح «بتصديق شهادة الناس الآخرين» (تيتنز)[32] بدلاً من «الاستنتاج الواعي ذاتياً» (هلمهولتز). وليس صحيحاً بالمطلق أن لمثل هذه المعرفة نصيباً شحيحاً من قيمة الحقيقة. ودالمبير على حق حين يكتب هذه الكلمات: «تعمل الاحتمالية في حالة الوقائع التاريخية من حيث المبدأ، وتعمل عموماً في أحداث الماضي والحاضر والمستقبل، تلك الأحداث التي نعزوها إلى ضرب من ضروب الصدفة لأننا نحار في أسبابها. إن قسماً من هذه المعرفة ـ القسم الذي يكون موضوعه الحاضر والماضي، ومع أنه يمكن أن يوجد في شهادة معينة وحده ـ غالباً ما يولّد فينا قناعة راسخة رسوخَ القناعة المتولدة من البديهيات»[33].

التاريخ مصدر للحقيقة مختلف عن العقل النظري تمام الاختلاف. وهذا ما عناه شيشرون عندما سمّاه حياة الذاكرة vita memoriae[34]. وهو يوجد مستقلاً لأن الأهواء البشرية لا يمكن أن تحكمها القواعد الكلية للعقل. وبالأحرى، يحتاج المرء في هذا العالم إلى أمثلة مقنعة يمكن للتاريخ فقط أن يقدمها. وتلك هي العلة التي دعت بيكون إلى أن يعدّ التاريخ، الذي يمدّنا بهذه الأمثلة، طريقةً أخرى للتفلسف واقعياً (alia ratio philosophandi)[35].

في هذه الصياغة الشيء الكثير من السلبية أيضاً. غير أننا سنرى في هذه التنوعات كلها أن نمط وجود المعرفة الأخلاقية كما ميّزها أرسطو إنما هو نمط مؤثر. وسيكون من المهم أن نذكّر بهذا الأمر حتى تتمكن العلوم الإنسانية من فهم ذاتها على نحو يفي بالمراد.

تمثّل عودة فيكو للتصور الروماني عن الحسّ المشترك، ودفاعه عن البلاغة

(32) Tetens, *Philosophische Versuche* (1777), published by the Kant-Gesellschaft, p.515.

(33) *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, ed. Köhler (Meiner, 1955), p. 80.

(34) Cicero, *De oratore*, II, 9, 36.

(35) Cf. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, ch. 6.

الإنسانوية ضدّ العلم الحديث، مصدرَ اهتمام خاص بالنسبة لنا. لأننا هنا نطّلع على عنصر من الحقيقة في العلوم الإنسانية لم تعد ممكنةً رؤيته بسبب من أنها حققت مفهمة لذاتها في القرن التاسع عشر. عاش فيكو ضمن تراث متواصل من الثقافة البلاغية والإنسانوية، وكان عليه آنذاك أن يعيد الدفاع من جديد عن مزاعم هذا التراث المستديمة. ومن حيث المبدأ، من المعروف دائماً أن إمكانيات البرهان والدرس العقلانييْن لا تستنفدان عالم المعرفة استنفاداً تاماً. ومن هنا، فإن احتكام فيكو للحسّ المشترك يلائم، كما رأينا، سياقاً أوسعَ يعود إلى العصور القديمة، واطّراد تأثيره في أيامنا هذه هو موضوعتنا هنا[36].

وعلى العكس، لا مناص لنا من أن نعود القهقرى جدياً داخل هذا التراث؛ وذلك لتوضيح الصعوبات التي تنجم عن تطبيق المفهوم الحديث للمنهج على العلوم الإنسانية. ولذلك، دعونا نتأمل كيف أضحى هذا التراثُ بالغَ الفقرِ، وكيف أن زعم العلوم الإنسانية أنها تعرف الشيء الصائب قد قِيسَ بمقياس دخيل؛ أي بالتفكير المنهجي للعلم الحديث.

عموماً، لم يؤثر فيكو والإرث البلاغي الإيطالي الإيطالي مباشرة في هذا التطور الذي رسمت ملامحه «المدرسة التاريخية» الألمانية بصورة أساسية. وبالكاد يميّز المرء أيَّ تأثير لفيكو على القرن الثامن عشر. بيد أنه لم يكن وحيداً في احتكامه للحسّ المشترك. فقد كان له مثيل مهمّ هو شافتسبري الذي كان له تأثير قوي على القرن الثامن عشر. يضع شافتسبري تقييم الدلالة الاجتماعية للظرف وروح الدعابة تحت خيمة الحسّ المشترك. وينوّه بجلاء بالأعمال الرومانية ومؤوِّليها من الإنسانويين[37]. وكما لاحظنا من قبلُ، يذكرنا مفهوم الحسّ المشترك، بلا أدنى ريب، بالرواقيين والقانون الطبيعي. وعلى الرغم من ذلك، من المحال رفض صلاحية التأويل الإنسانوي المستند إلى الأعمال الكلاسيكية الرومانية، تلك التي اتبعها شافتسبري.

---

(36) لعب كاستغليون دوراً مهماً وواضحاً في نقل هذه الموضوعة الأرسطية، قارن:
Erich Loos, *Baldassare Castigliones* Libro del cortegiano (Frankfurt, 1955).

(37) Shaftesbury, *Characteristics*, Treatise II, esp. part III, sect I.

وطبقاً له، فَهِمَ علماء الإنسانيات، عن طريق الحسّ المشترك، مغزى الصالح العام، وفهموا أيضاً «حبّ الجماعة أو المجتمع، والعاطفة الطبيعية، والإنسانية، واللطف». وهم تبنوا مصطلحاً استمدوه من ماركوس أورليوس هو Koinonoémosuné؛ وهي كلمة ذات غرابة شديدة واصطناعية، تؤكد أن مفهوم الحسّ المشترك لم يبدأ مع فلاسفة اليونان، بل إن له تصوراً رواقياً يرجع صداه مثل نغمة منسجمة[38]. يصف سلمسيوس ذو النزعة الإنسانية مضمون هذه الكلمة على أنها «طريقة في تفكير الإنسان مقيدة وعرفية ومنتظمة تهمّها، إذا جاز التعبير، الجماعة، ولا تحيل كلّ شيء على مصلحتها الخاصة، بل هي تصرف انتباهها إلى تلك الأمور التي تعنى بها، وتفكر في ذاتها بمعيار مقيد وملائم». إن ما يشغل بال شافتسبري ليس القدرة المعطاة لجميع الناس ـ ذلك الجزء من القانون الطبيعي ـ كمزيّة اجتماعية، مزيّة للقلب أكثر منها للرأس. ولئن يرى الظرف وروح الدعابة بموجب ذلك، فإنه حينئذ أيضاً يتبع بهذا الصدد المفاهيم الرومانية القديمة التي تضمّن في الطبيعة الإنسانية اللباقة الاجتماعية المهذّبة، وموقف الإنسان الذي يفهم المزحة ويحكي واحدة من المزح لأنه واعٍ بوحدة أعمقَ بينه وبين محاورِه. (يقصر شافتسبري بوضوح الظرف وروح الدعابة على العلاقات الاجتماعية بين الأصدقاء). ورغم أن الحسّ المشترك يظهر هنا على الأغلب سمةً للعلاقات الاجتماعية، ثمة أساس أخلاقي، وحتى ميتافيزيقي، متضمَّن في ذلك.

يفكر شافتسبري في المزايا الثقافية والاجتماعية للوجدان، ولنذكّر بأنه لم يبنِ عليه الأخلاق فقط، وإنما الميتافيزيقا الجمالية برمتها. ولقد طوّر أخلافُه، لاسيما هتشسون[39] وهيوم، مقترحاتِه إلى اتجاه في الحسّ الأخلاقي صار فيما بعد الوجهَ المغاير للأخلاق الكانطية.

اكتسب تصور «الحسّ المشترك» وظيفة منهجية مركزية تماماً في الفلسفة الأسكتلندية، إذ وُجِّهَ سجاله ضد الميتافيزيقا وضد انحلالها في نزعة شكية، وبناء

---

(38) Marcus Aurelius, I, 16.

(39) يسمّي هتشسون الحسّ المشترك بالـ"وجدان".

نظامه الجديد على أساس الأحكام الأصلية والطبيعية للحس المشترك (توماس ريد)[40]. وبلا ريب، كان هذا متأثراً بالتراث الأرسطي والمدرسي عن الحسّ المشترك. فالبحث في الإحساسات وقدرتها الإدراكية وَفَدَ من هذا الموروث، وأراد أن يصحّح بحسم مبالغاتِ التأمل الفلسفي. وبأيّ حال، حُفظت في الوقت نفسه الصلةُ بين الحسّ المشترك والمجتمع: «فهما يعملان على توجيهنا إلى شؤون الحياة المشتركة، إلى حيث تتركنا ملكتنا العقلية في الظلام». وفي نظرهما، فإن فلسفة الفهم الصائب، فلسفة الحسّ السليم، ليست هي الدواء الوحيد لأوهام الميتافيزيقا، بل هي تتضمن أيضاً أساس فلسفة أخلاقية توفّر حقاً عدالة في حياة المجتمع.

إن العنصر الأخلاقي في مفهوم الحسّ المشترك (مرادفه بالفرنسية le bon sens) بقي هو هو حتى يومنا هذا، وهو يميزهما من المفهوم الألماني عن «الفهم الصائب der gesunde Menschenverstand». خذ مثلاً حديث هنري برغسون البارع عن الحسّ المشترك خلال مراسم الجائزة في السوربون في العام 1895[41]. وقد سُمّي نقدُه لتجريدات العلم الطبيعي واللغة والتفكير القانوني، واحتكامه العاطفي لـ«الطاقة الداخلية للذكاء التي تجدد نفسها كلَّ لحظةٍ، مزيلةً الأفكار المسبقة لتفسح المجال لتلك التي هي في طور التشكّل» (ص88)، سُمّي هذا كله بالحسّ المشترك (le bon sens) في فرنسا. وعلى نحو بدهي، تضمّن تعريف هذا المفهوم، بالتأكيد، إشارة إلى الإحساسات. ولكن بالنسبة لبرغسون، فإن هذا المفهوم، بخلاف

(40) Thomas Reid, *The Philosophical Works*, ed. Hamilton (8th ed., 1895).
نجد، في المجلد الثاني ص774 وما بعدها، ملاحظة تفصيلية كتبها هاملتون عن الحس المشترك عالج فيها قدراً كبيراً من الأشياء بطريقة تصنيفية بدلاً من الطريقة التاريخية. وقد أفدتُ من غينتر بفلوغ في مسألة أن الحس المشترك يؤدي وظيفة منهجية في فلسفة بوفير للوهلة الأولى (1704). إن معرفة العالم من خلال الإحساسات تتجاوز المشكلات النظرية كلها، وهي في الحقيقة تسوّغ عملياً الموضوعَ القديم للشكّيين. بيد أن بوفير يرفع الحس المشترك إلى مستوى قيمة تكون أساس معرفة العالم الخارجي res extra nos، كما هو حال الكوجيتو الديكارتي بالنسبة لعالم الوعي. لقد أثّر بوفير في ريد.

(41) Henri Bergson, *Écrits et paroles*, ed. R.-M. Mossé-Bastide, I (Paris: Presses Universitaires de France, 1957), 84-94.

الإحساسات، يشير من دون شك إلى الـ«البيئة الاجتماعية»: «في حين تربطنا الإحساسات الأخرى بالأشياء، يحكم (الحس السليم) علاقاتنا بالأشخاص» (ص85). إنه نوع من العبقرية بالنسبة للحياة العملية، فهو هبة أقلّ من كونه مهمة ثابتة تناط بـ«التكيّف المتجدد للمواقف الجديدة»، أي العمل على تكييف المبادئ العامة للواقع، التي تتحقق من خلالها عدالة، و«براعة في حقيقة عملية»، و«صحة في حكم تنجم عن تصحيح النفس» (ص88). إن الحسّ المشترك، بالنسبة لبرغسون، هي «إحساسات اجتماعية» مثَلُها مثَلُ المصدر المشترك للفكر والإرادة. إذ هو يتفادى الوقوع في كلا نوعي الأخطاء: أخطاء الدوغمائيين العلميين الذين يبحثون عن قوانين اجتماعية، وأخطاء الطوباويين الميتافيزيقيين. «وإذا جاز القول، ربما لا يكون هناك منهج، وإنما طريقة في الفعل بالأحرى». صحيح أن برغسون يتحدث عن أهمية الدراسات الكلاسيكية لتطوير هذا الحسّ المشترك ـ وهو يراها محاولة لاختراق «جليد الكلمات»، واكتشاف التدفّق الحرّ للفكر تحته (ص91) ـ لكن برغسون لا يثير السؤال المعاكس؛ أي ما ضرورة الحسّ المشترك للدراسات الكلاسيكية، بمعنى أنه لا يتكلم على وظيفته التأويلية. وليس بوسع سؤاله التعامل مع العلوم، بل هو يتعامل مع الدلالة المستقلة للحسّ المشترك بالنسبة للحياة. أما من جهتنا، فنحن نؤكد فقط الوضوح الذاتي الذي هيمن فيه المعنى الأخلاقي والسياسي لهذا المفهوم على ذهنه وأذهان مستمعيه.

إن السمة التي تميز ما تتمتع به العلوم الإنسانية من قابلية على تأمل ذاتها في القرن التاسع عشر هي أنها لم تنشأ تحت تأثير موروث الفلسفة الأخلاقية التي ينسب إليها كلّ من فيكو وشافتسبري، والتي مثّلتْها فرنسا أولاً، إذ هي البيئة الكلاسيكية للحسّ المشترك، وإنما نشأت تحت تأثير الفلسفة الألمانية في عصر كانط وغوته. وفي حين لم يكن مفهوم الحس المشترك ـ في إنجلترا والبلدان الناطقة باللغات الرومانسية [اللغات الناشئة عن اللاتينية] إلى يومنا هذا ـ شعاراً نقدياً فقط بل هو طبع مدنيّ. ففي ألمانيا، لم يتبنَّ مشايعو شافتسبري وهتشسون، حتى في القرن الثامن عشر، العنصرَ السياسي والاجتماعي المتضمَّن في الحسّ المشترك. ولم تستطع الميتافيزيقا المطروحة في المدارس والفلسفة الرائجة في

القرن الثامن عشر ـ مهما كانت شدة تأثرهما وتقليدهما للبلدين الرائدين لعصر التنوير وهما إنجلترا وفرنسا ـ تمثَّلَ مفهوم كانت تفتقر إليه الأوضاع السياسية والاجتماعية تمام الافتقار. لقد ساد مفهوم الحسّ المشترك، ولكنه ساد مفرَّغاً من المضمون السياسي بأسره؛ وهذا يعني أنه فقد خطورته النقدية الحقيقية. كما أنه فُهِمَ كقدرة نظرية محضة: أي كحكم نظري موازٍ للوعي الأخلاقي (الضمير) والذوق. وعليه، فقد كان ملتصقاً بنزعة مدرسية في تحديد القدرات الأساسية التي انتقدها هردر (في الجزء الرابع الموجَّه ضد رايدل Riedel من كتابه "Kritischen Wäldchen")، وجعلت منه رائد النزعة التاريخانية في ميدان علم الجمال كذلك.

ومع ذلك، هناك استثناء واحد مهمّ: وهو النزعة التَقَويّة(*) *Pietism*. كان من المهم تحديد مزاعم العلم، أي مزاعم البرهنة، بإزاء الـ«مدرسة» والاحتكام إلى الحسّ المشترك، ولا تقتصر أهمية ذلك على رجل دنيوي مثل شافتسبري، وإنما هي مهمة أيضاً بالنسبة للواعظ الذي يريد أن يأسر قلوب جماعته. ولذلك، اعتمد أوتنغر، التقويّ من مقاطعة سوابيا، بوضوح على دفاع شافتسبري عن الحسّ المشترك. ونحن نجد أن الحسّ المشترك يعبَّر عنه ببساطة بـ«القلب» وبالوصف الآتي: «يعنى الحسّ المشترك فقط بالأشياء التي يراها عموم الناس أمامهم يومياً، الأشياء التي تشدّ مجتمعاً معيناً إلى بعضه بعضاً، الأشياء التي تتعلق بالحقائق والتعبيرات بقدر ما تتعلق بالترتيبات والنماذج المتضمَّنة في التعبيرات. . .»[42].

(*) هي فلسفة دينية ظهرت في ألمانيا خلال المدة 1675 ـ 1725كردّ فعل للعلمانية. شعار هذه الفلسفة العودة إلى الإنجيل. فيلسوف التقوية هو يوحنا أرنت (1555 ـ 1621) وكتابه الأساسي هو **المسيحية الحقّة** وهو كتاب في فلسفة الإصلاح الأرثوذكسية. ومن فلاسفتها فيليب سبيز (1635 ـ 1705) وأوغست هرمان فرانكه (1663 ـ 1727). (المترجمان).

(42) النصّ مقتبس من:

Die Wahrheit des sensus communis oder allgemeinen Sinnes,in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Salomo oder das beste Haus-und Sittenbunch für Gelehrte und Ungelehrte by M. Friedrich Christoph Oetinger (new ed. Ehmann, 1861).

يحتكم أوتنغر، فيما يتعلق بمنهجه التوليدي، إلى التراث البلاغي ويستشهد بشافتسبري وفينيلون وفلوري. وطبقاً لفلوري، في عمله **خطاب أفلاطون** *Discours sur Platon*، =

ينشغل أوتنغر بتبيين أن الأمر لا يتعلق فقط بسؤال عن وضوح التصورات؛ فالوضوح «ليس كافياً للمعرفة الحيويّة». بالأحرى، يجب أن تكون هناك «توقعات معينة وتفضيلات حاضرة». «فالآباء مدفوعون طوعاً لرعاية أبنائهم؛ والحبّ لا يظهر واضحاً، بل غالباً ما يقطّع نياطَ القلب من جرّاء عتاب الحبيب وعلى نحو منافٍ للعقل». إن احتكام أوتنغر للحسّ المشترك ضدّ عقلانية «المدرسة» هو أمر مهم لنا وذلك لأنه يمنح الحسّ المشترك تطبيقاً تأويلياً جليّاً. وبالنسبة لأوتنغر، بوصفه قسّاً، فإن الأمر المهم هو فهم الكتاب المقدس. ولأن المنهج الرياضي البرهاني يفشل في هذه الحالة، فإنه يطالب بمنهج آخر هو الـ«المنهج التوليدي» - أي الـ«تقديم العضوي للكتاب المقدس - ذلك أن العدالة يمكن أن تُزرَع مثلَ برعم».

جعل أوتنغر أيضاً من مفهوم الحسّ المشترك موضوعاً لبحث علمي موسّع، وموجَّه كذلك ضدّ العقلانية(43). فقد رأى فيه مصدراً للحقائق جميعها، رأى فيه فنّ الابتداع نفسه ars inveniendi، خلافاً للايبنز الذي أسس كلَّ شيء على مجرد ميتافيزيقا حسابية (excluso omni gusto interno). وطبقاً لأوتنغر، فإن الأساس الصحيح للحسّ المشترك إنما هو مفهوم الحياة (sensus communis vitae gaudens). وخلافاً للتشريح العنيف للطبيعة من خلال التجربة والحساب، يرى أوتنغر أن التطور الطبيعي للبسيط إلى المركّب هو القانون الكليّ لنموّ خلق الله، والروح الإنسانية فوق ذلك. ودعماً لفكرة أن المعرفة برمتها تنشأ من الحسّ

= فإن المزيّة في منهج الخطباء هي أنه "يزيل التحيّزات"، ويرى أوتنغر أن فلوري محقٌّ حينما يؤكد أن الخطباء يشتركون في هذا المنهج مع الفلاسفة (ص125). وطبقاً لأوتنغر، يخطئ عصر التنوير إذا اعتقد أنه فوق هذا المنهج. وسيؤدي بنا بحثنا إلى تأكيد رؤية أوتنغر هذه. لأنه حتى إذا هاجم أوتنغر طرائق الهندسة، أي مثال عصر التنوير على البرهنة - وهو الشيء الذي لم يعد يثير الاهتمام اليوم، أو هو طفق يثير الاهتمام من جديد - فإن الشيء نفسه يصدق على العلوم الإنسانية الحديثة وعلاقتها بالـ"منطق".

(43) F. C. Oetinger, *Inquisitio in sensum communem et rationem...* (1753; repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964).

والاقتباسات الآتية من هذا العمل. وانظر دراستي:

"Oetinger als Philosoph," *Kleine Schriften* III, 89-100 (*GW, IV*).

المشترك، يستشهد أوتنغر بوولف وبيرنوللي وپاسكال وبحث ماوبرتيوس عن أصل اللغة وبيكون وفنيلون إلخ، وهو يعرِّف الحسّ المشترك بوصفه «إدراكاً حسّيّاً حيوياً ومتغلغلاً للأشياء الظاهرة للعيان أمام الكائنات البشرية، عبر اتصالها وحدسها المباشر لهذه الأشياء، التي هي بسيطة تماماً».

من هذه الجملة الثانية، يبدو أن أوتنغر يضمّ من خلالها المعنى الإنسانوي والسياسي لكلمة الحس المشترك إلى المفهوم المشائي عن الحسّ المشترك. فالتعريف السابق ينبّه المرء هنا وهناك («الاتصال المباشر والحدس») على مذهب أرسطو في العقل nous. فهو يتبنى السؤال الأرسطي عن القدرات المشتركة التي تضمّ الرؤية والسمع إلخ، وهي بالنسبة إليه تؤكد اللغز الإلهي الحقيقي للحياة. واللغز الإلهي للحياة هو بساطتها؛ وحتى لو خسرها الإنسان نتيجة سقوطه في الخطيئة، فإنه يمكنه، بفضل الله، استعادة طريقه نحو الوحدة والبساطة؛ بمعنى: «فعالية العقل، أي تجلّي الله يوحّد التنوّع في الوحدة» (ص 162). يكمن تجلّي الله بدقة في الحياة نفسها، في هذا «الحسّ المشترك» الذي يميّز الأحياء من الأموات؛ ولم تسعف المصادفة أوتنغر ليذكر أن حيوانات البوليب(*) ونجم البحر تجدّد نفسها وتشكّل أفراداً جدداً رغم كونها تتقطع إلى أقسام صغيرة. وفي الإنسان تعمل القوة الإلهية نفسها في شكل غريزة وحافز داخلي لاكتشاف آثار الله وإدراك ما له الصله الأكبر بالسعادة والحياة الإنسانيتين. يميّز أوتنغر بوضوح الحقائق العقلانية من تقبّل الحقائق المشتركة: أي «الحقائق المحسوسة» النافعة لجميع البشر وفي جميع الأزمان والأمكنة. فالحسّ المشترك هو مركّب من الغرائز؛ بمعنى أنه طريق طبيعية تفضي إلى ما تعتمد عليه السعادة الحقيقية للحياة، وإلى مدى تأثير تجلّي الله. لا تُفهَم الغرائز، طبقاً للايبنز، على أنها انفعالات - أي تمثيلات مضطربة - لأنها ليست سريعة الزوال بل هي نزعات متجذِّرة بعمق لها قوة مستبدّة، إلهية، لا تُقاوَم[44]. واعتماداً على هذه الغرائز، تكون للحسّ المشترك أهمية خاصة

(*) البوليب Polyp اسم يطلق على أشكال من الحيوانات المائية البسيطة كالمرجان ونحوه. (المترجمان).

(44) Radicatae tendentia... Habent vim dictatoriam divinam, irresistibilem.

لمعرفتنا، وذلك لأنها ببساطة عطية من عطايا الله[45]. يقول أوتنغر: «إن العقل ratio يحكم نفسه بالقواعد ومن دون الله غالباً، غير أن الحسّ مع الله دائماً. وكما تختلف الطبيعة عن الفنّ، يختلف الحسّ عن العقل ratio أيضاً. والله يتدخّل من خلال الطبيعة في ازدياد متزامن في التطور ينتشر بانتظام من خلال الكلّ. وعلى أية حال، يبدأ الفنّ بجزء معين ومحدد. . . . والحسّ يحاكي الطبيعة، والعقل ratio، والفنّ» (ص247).

تنحدر هذه العبارة، بصورة مشوّقة، من سياق تأويلي، وفي الحقيقة، كما هو الحال في هذا العمل المعرفي، تمثل «حكمة سليمان Sapientia Salomonis» الموضوعَ الأساسي للمثال الأسمى للمعرفة. وهي توجد في فصل في تطبيق (usus) الحسّ المشترك. وهنا يهاجم أوتنغر النظرية التأويلية لمدرسة وولف. وما هو أهمّ من القواعد التأويلية بأسرها إنما هو «الحسّ الكامل sensu plenus». وبدهيّ أن هذه الأطروحة أطروحة روحية متطرفة، بيد أن لها مع ذلك أساسَها المنطقي في مفهوم الحياة أو الحسّ المشترك. ويمكن توضيح معناها التأويلي بهذه الجملة: «إن الأفكار الموجودة في الكتاب المقدس وفي أفعال الله تكون أخصبَ وأطهرَ كلما أمكن رؤية الفرد في الكلّ والكلّ في الفرد»[46]. وهنا يعاد ما يحبّ أن يسميه الناس في القرن التاسع عشر والقرن العشرين بـ«الحدس» إلى أساسه الميتافيزيقي؛ أي إلى بنية الكائن العضوي الحيّ الذي يوجد، في حالته، الكلُّ في كلّ فرد: إن لكلية الحياة مركزَها في القلب الذي يدرك بوساطة الحسّ المشترك أشياء لا تحصى في وقت واحد» (التوطئة).

ما هو أعوصُ من معرفة القواعد التأويلية طرّاً هو تطبيق المرء هذه القواعد على نفسه: «قبل كلّ شيء، طبِّقْ القواعدَ على نفسِك ومن ثَمَّ ستنال مفتاحَ فهمِ حكمةِ سليمان» (ص207)[47]. وعلى هذا الأساس، يستطيع أوتنغر أن يقدّم أفكاره

(45) In investigandis ideis usum habet insignem.

(46) Sunt foecundiores et defaecatiores, quo magis intelliguntur singulae in omnibus et omnes in singulis.

(47) في هذا الموضع فقط، يتذكر أوتنغر نزعة أرسطو الشكية في مسألة حضور مستمعين =

منسجمة مع أفكار شافتسبري الذي كان الوحيد، كما يقول أوتنغر نفسه، الذي كتب عن الحسّ المشترك تحت هذا العنوان. ولكنه أيضاً ينوّه بآخرين لاحظوا أحادية الجانب في المنهج العقلاني؛ أي تمييز پاسكال بين الذهن الهندسي والذهن المرهف. ومع ذلك، فإن ما يبلور مفهوم الحسّ المشترك، بالنسبة لتقويّ من مقاطعة سوابيا مثل أوتنغر، إنما هو المصلحة اللاهوتية أكثر منها المصلحة السياسية أو الاجتماعية.

وبطبيعة الحال، أكّد لاهوتيون آخرون من أتباع التقوية التطبيقَ ضدّ العقلانية المهيمنة بطريقة أوتنغر، ويمكن أن يكون رامباخ واحداً من هؤلاء الآخرين الذي تعاملت تأويليته المؤثرة مع التطبيق أيضاً. ولكن حينما استُؤصلتْ ميول التقويين عند نهايات القرن الثامن عشر، انحطّت الوظيفة التأويلية للحسّ المشترك إلى مجرد وظيفة تصحيح: أي الوظيفة التي تناقض «إجماع» المشاعر، والأحكام، والنتائج - أي الحسّ المشترك - والتي لا يمكن أن تكون صحيحة[48]. تبيّن هذه الوظيفة السلبية أن فلسفة التنوير في ألمانيا كانت قد فرّغت الحسّ المشترك وعقلنتْه نقضاً للأهمية التي حباها إياه شافتسبري بالنسبة للمجتمع والدولة.

3. ملكة الحكم

لعلّ تطوّر مفهوم الحسّ المشترك في ألمانيا في القرن الثامن عشر يبيّن سببَ ارتباطه القويّ مع مفهوم ملكة الحكم. وفي الحقيقة، يميّز الحكم قطعاً (الحسّ السليم)، أو ما يسمى أحياناً (الفهم المشترك). والفرق بين المجنون والعاقل هو أن الأول يفتقر إلى ملكة الحكم؛ أي أنه عاجز عن التصنيف بصورة صحيحة ومن ثمّ لا يمكنه تطبيق ما تعلّمه وما يعرفه على نحو صحيح. وقد وضعت كلمة «ملكة الحكم» موضع الاستعمال في القرن الثامن عشر لكي تنقل مفهوم الحكم (القضاء) judicium الذي كان يُعَدّ مزيّة عقلية أساسية. وبالطريقة عينها، يؤكد فلاسفة

= فتيان في أثناء مناقشة فلسفة أخلاقية. وحتى هذا الأمر ما هو إلا دلالة على مدى وعيه بمشكلة التطبيق. سنأتي على ذلك لاحقاً.

(48) أشير إلى: Morus, *Hermeneutica*, I, II, II, XXIII.

الأخلاق الإنجليز أن الأحكام الأخلاقية والجمالية لا تخضع للعقل، بل إن لها خاصية عاطفية (أو ذوقية). وعلى نحو مشابه، يرى تيتنز، أحد ممثلي عصر التنوير في ألمانيا، الحسَّ المشترك حكماً (قضاءً) من دون تفكير[49]. في الواقع، لا يمكن إقامة الدليل على الأساس المنطقي للحكم؛ أي تصنيف جزئي تحت كلي، وتمييز شيء على أنه مثال على قاعدة عامة. ولذا يتطلب الحكم مبدأً يوجّه تطبيقه. ولاتباع هذا المبدأ، لاحظ كانط بصورة لاذعة أنه ستكون ثمة حاجة لملكة أخرى في الحكم[50]. ولذلك لا يمكن تعلُّم هذه الملكة تجريداً وإنما هي فقط تمارَس من حالة إلى حالة، ومن ثمّ هناك مزيد من القدرات كالإحساسات. إنها شيء لا يمكن تعليمه الآخرين، لأنه ليس ثمة توصيف من التصورات يمكن أن يوجّه تطبيق القواعد.

ونتيجة لذلك، لم تَعُدَّ فلسفةُ التنوير الألمانية الحكمَ من بين القوى العليا للعقل، بل أدرجته ضمن قوة المعرفة الدنيا. وبهذا الخصوص، نأتْ كثيراً عن المعنى الروماني الأصلي للحسّ المشترك، في حين اقتربت من التراث المدرسيّ. وقد كان هذا مهماً بالنسبة لعلم الجمال خصوصاً. وعلى سبيل المثال، كان باومغارتن واثقاً ثقةً تامة من أن ما يميّزه الحكم إنما هو الفرديّ المحسوس، الشيء الفريد، وما يحكم عليه في الشيء الفردي إنما هو كماله أو نقصه[51]. وخليق بنا ملاحظة أن الحكم، بهذا التعريف، لا يعني ببساطة تطبيق تصور جاهز عن الشيء، بل يعني إدراك الفردي المحسوس في ذاته بقدر ما يعرض انسجام المتعدد مع الواحد. وما يحظى بالأهمية ليس هو تطبيق الكلي وإنما التماسك الداخلي. وكما نرى، فهذا هو ما سمّاه فيما بعد كانط بـ«الحكم التأملي». وهو يفهمه حكماً

---

(49) Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (Leipzig, 1777), I, 520.

(50) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1799 2nd ed., p. VII. *Critique of Judgment*, tr. James Meredith (Oxford, 1952), p.5.

وسيشار إليه بالمختصر: *KdU*

(51) Baumgarten, *Metaphysica* §606: perfectionem imperfectionemque rerum percipio, i.e., diiudicio.

طبقاً لملاءمة حقيقية أو شكلية. إذ لا يصدر حكماً على موضوع فردي من خلال مفهوم معطى، إنما يحكم عليه بشكل محايث. ويسمي كانط هذا الحكم حكماً جمالياً؛ ومثلما وصف باومغارتن الـ«حكم الحسّيّ judicium sensitivum» بالـ«ذوق gustus»، كذلك قال كانط: «يدعى الحكم المحسوس عن الكمال ذوقاً»[52].

سنرى لاحقاً أن هذا التطور الجمالي لمفهوم الحكم judicium ـ الذي كان غوتشيد مسؤولاً عنه في القرن الثامن عشر بشكل أساسي ـ قد اكتسب أهمية منهجية بالنسبة لكانط، رغم أنه أيضاً سيُظهر تمييز كانط بين الحكم المحدِّد والحكم التأملي مشفوعاً بمشكلات[53]. وعلاوة على ذلك، من العسير اختزال معنى الحسّ المشترك إلى حكم جمالي. فمن خلال استعمال فيكو وشافتسبري لهذا المفهوم، يبدو أن الحسّ المشترك ليس قدرة شكلية أساساً، ليس مَلَكة فكرية مستخدمة، وإنما هو يشتمل على مجموعة من الأحكام ومعايير للحكم تحدِّد مكوّناته.

يظهر الحسّ المشترك أساساً في عملية تكوين أحكام بصدد الصواب والخطأ، المناسب وغير المناسب. ومَنْ يملك حكماً قويماً لا يكون بذلك قادراً على أن يحكم على الجزئيات في ضوء وجهات النظر الكلية، إنما هو يعلم ما مهمّ بحقّ؛ أي أنه يرى الأشياء من وجهة نظر صحيحة وقويمة. والغشّاش الذي يستغل بصورة صحيحة مواطنَ ضعفِ الإنسان ويخطو دائماً الخطوة الصحيحة في مخادعاته، لا يجني مع ذلك ثمارَ «حكم قويم» بالمعنى الأسمى للمصطلح. وبناء على ذلك، فإن الكلية التي تُعزى لملكة الحكم هي، بأيّ حال، كلية مشتركة كما يرى كانط. وملكة الحكم ليست قدرة بقدر ما هي مطلب ضروري يجب وجوده عند الجميع. فكلّ شخص لديه «حسٌّ مشترك» كافٍ، أي لديه حكم، بحيث يُتَوَقَّعُ منه أن يُبديَ «حسّاً بالجماعة»، وتضامناً أخلاقياً ووطنياً حقيقياً، وذلك يعني حكم الصواب والخطأ، والعناية بـ«الصالح العام». وهذا ما جعل اعتماد فيكو على التراث

---

(52) *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, ed. Menzer (1924), p.34.

(53) قارن ص94 من الكتاب.

الإنسانوي غاية في التأثّر؛ ذلك أنه يحتفظ بقوة، ضدّاً لعقلنة مفهوم الحسّ بالجماعة، بكامل غنى معنى هذه الكلمة الذي عاش في التراث الروماني (وبقي حتى اليوم خاصية للأصل اللاتيني). وكذا الأمر مع شافتسبري عندما تبنى المفهوم، إذ كان مرتبطاً أيضاً، كما رأينا، بالتراث السياسي والاجتماعي للنزعة الإنسانية. إن الحسّ المشترك هو عنصر من عناصر الوجود الاجتماعي والأخلاقي. وحتى حين كان هذا المفهوم على صلة بالهجمة الجدلية على الميتافيزيقا (كما في التقوية والفلسفة الأسكتلندية)، فقد ظلّ محتفظاً بوظيفته النقدية الأصلية.

على النقيض من ذلك، كان لكانط تصور مختلف تماماً عن هذا المفهوم، وذلك في كتابه **نقد ملكة الحكم**[54]. إذ لم يعد هناك مكان منهجي للمعنى الأخلاقي الأساسي للمفهوم. وكما نعلم، طوّر كانط فلسفته الأخلاقية بتعارض صريح مع مذهب «الشعور الأخلاقي» الذي وُجد في الفلسفة الإنجليزية. وهكذا أقصى كلياً مفهوم الحسّ المشترك من الفلسفة الأخلاقية.

ما يبدو مع إطلاقية الواجب الأخلاقي هو أنها لا يمكن أن تبنى على الشعور، لا يمكن ذلك حتى لو أن المرء لا يعني شعور الفرد بل الحساسية الأخلاقية المشتركة. ذلك أن الواجب المتأصل في الأخلاق يقصي كلياً أيَّ تفكير مقارن بالواجبات الأخرى. ولا تعني إطلاقية الواجب الأخلاقي بالتأكيد أن الوعي الأخلاقي يجب أن يبقى صارماً في حكمه أنواعَ الوعي الأخرى. بالأحرى، إنه من الواجب أخلاقياً أن يحرر المرء نفسه من الظروف الشخصية الخاصة التي تحيط بحكمه الخاص، وأن يتولى وجهة نظر الآخر. بيد أن هذه الإطلاقية تعني أيضاً أن الوعي الأخلاقي لا يمكن أن يتفادى الاحتكام إلى حكم الآخرين. فإلزامية الواجب هي إلزامية شاملة بمعنىً أكثرَ صرامةً من أيِّ معنىً يمكن أن تبلغَه يوماً شموليةُ الإحساس. إن تطبيق القانون الأخلاقي على الإرادة هو مسألة تخصّ ملكة الحكم. ولكن ما دام تطبيق القانون الأخلاقي مسألةَ حكمٍ يعمل على وفق قوانين العقل الخالص، فإن مهمته تكمن بالضبط في حفظ المرءِ من «تجريبية العقل العملي التي

(54) *Critique of Judgement*, §40.

تبني المفاهيم العملية عن الخير والشرّ على النتائج التجريبية حسب»[55]. وهذا ما حققه «نموذج» العقل العملي الخالص.

بالنسبة لكانط، هناك مسألة أخرى تعنى بكيفية ترسُّخ القانون الصارم للعقل العملي الخالص في ذهن الإنسان. يعالج كانط هذه المسألة في فصل عنوانه «منهاجية العقل العملي الخالص»، وهو «يسعى إلى توفير مخطط موجز لمنهج توليد المواقف الأخلاقية الحقيقية وتنميتها». ومن أجل هذا الأمر، يعرّج كانط في الحقيقة على العقل البشري الاعتيادي، ويريد أن يجرّب الحكم العملي وينمّيه؛ ومن المؤكد أن العناصر الجمالية تؤدي دورها كذلك[56]. غير أن ذلك الشعور الأخلاقي الذي يمكن أن ينمّى ليس جزءاً من الفلسفة الأخلاقية حقيقةً، وهو ليس وثيق الصلة بأسسها على أية حال. ذلك أن كانط يرى أن إرادتنا ستحددها دوافع رئيسة تتأسس على القوانين الذاتية للعقل العملي الخالص. ولا يمكن أن يبنى هذا على مجرد حساسية مشتركة، وإنما يبنى فقط على «شيء غامض ولكنه مع ذلك يوجّه بثقة الفعل العملي للإرادة»، لكي يقوم بمهمة الإيضاح والتقوية. وهذه هي مهمة كتاب **نقد العقل العملي**.

لا يؤدي الحسّ المشترك دوراً لدى كانط؛ ولا حتى بمعناه المنطقي. ولم يعد لما يعالجه كانط في مبدأ الحكم المتعالي - أي مذهب النزعة التخطيطية والمبادئ - أيّة علاقة بالحسّ المشترك[57]. لأننا هنا نعنى بمفاهيم يفترَض بها أن تشير إلى موضوعاتها قبلاً، وليس بتصنيف الجزئيّ تحت الكليّ. وبأيّ حال، عندما نعنى حقيقةً بالقابلية على إدراك الجزئي كمثال على الكليّ، وعندما نتكلم على الفهم الصائب، فإن هذا بحسب كانط شيء «مشترك» بالمعنى الأصحّ للكلمة؛ أي أنه «شيء يوجد في كلّ مكان، ولكن الحصول عليه ليست له مزية أو فائدة»[58].

(55) *Kritik der praktischen Vernunft*, 1787, p.124.

وسيشار إليه بالمختصر: *KpV*

(56) OP. cit., 1787, p.272; *Critique of Judgement*, §60.

(57) *Critique of Pure Reason*, B 171ff.

(58) *KdU*, 1799, 3rd ed., p.157 (*Critique of Judgement*, p.40).

إن الأهمية الوحيدة لهذا الفهم الصائب هي إنه مرحلة تمهيدية للعقل المثقَّف والمتنوِّر. فهو فعّال في نوع غامض من ملكة الحكم يدعى شعوراً، غير أنه يبقى يحكم طبقاً للمفاهيم، «رغم أنه يحكم عادة طبقاً لمبادئَ متخيَّلة على نحو غامض»[59]، ومن المؤكد أنه لا يمكن عدُّه «حسّاً بالجماعة» من نوع خاص. ولا يتضمن الاستخدام المنطقي الشامل لملكة الحكم، الذي يرجع للحسّ المشترك، مبدأً خاصاً به[60].

وطبقاً لكانط، فإن ما يبقى هو فقط حكم التذوّق الجمالي من كلّ تلك المجموعة التي يمكن تسميتها ملكة الحسّ للحكم. وهنا ربما يتكلم المرء على حسّ سليم بالجماعة. ورغم الالتباس فيما إذا كان المرء قد يتحدث عن المعرفة عندما يتناول التذوّق الجمالي، ورغم اليقين من أن تلك الأحكام الجمالية لم تتشكّل طبقاً لمفاهيم، فما زال التذوّق الجمالي يدلّ ضمناً ضرورةً على اتفاق شامل، حتى لو كان هذا الاتفاق اتفاقاً حسّياً وليس تصوّرياً. وهكذا يكون الحسّ السليم بالجماعة ذوقاً كما يقول كانط.

هذه صياغة تبعث على المفارقة حين نتذكر أن القرن الثامن عشر تمتّع بمناقشة دقيقة لتنوعات التذوّق البشري. ولكن حتى لو أن المرء لم يمخِّضْ نتائجَ نسبيةً مثيرة للشكّ من الاختلافات في الذوق، وإنما تبنى فكرة الذوق السليم، فسيكون باعثاً على المفارقة تسمية الـ«ذوق سليم» ـ هذا التمييز الغريب الذي يميّز أعضاء مجتمع مثقّف من جميع الآخرين ـ حسّاً بالجماعة. وفهمُ هذا التعبير بوصفه تعبيراً تجريبياً إنما هو في الحقيقة أمر منافٍ للعقل، وسوف نرى إلى أيّ مدىً يكون لهذا الوصف معنى بالنسبة لغرض كانط المتعالي؛ أي بوصفه تسويغاً قبلياً للمباشرة في نقد التذوّق. ولكن، سيتوجب علينا أيضاً السؤال كيف يكون ادعاء الحقيقة المتضمن في الحس بالجماعة متأثراً بتضييق مفهوم الحسّ بالجماعة إلى

---

(59) Ibid., p.64.

(60) قارن إدراك كانط أهمية الأمثلة (ومن ثمّ أمثلة التاريخ) بوصفها "الخيوط الموجِّهة" لملكة الحكم (B 173).

حكم تذوّقٍ ما هو جميل، وكيف أن القبلية الذاتية للتذوق لدى كانط أثّرت في الفهم الذاتي للعلوم الإنسانية.

4. الذوق

لابدّ لنا من أن نعود القهقرى في الزمن تارة أخرى. والأمر لا يتعلق فقط بمسألة حصر مفهوم حسّ الجماعة بالتذوّق، بل بتضييق مفهوم الذوق عينه. والتاريخ المديد لهذه الفكرة قبل أن جعلها كانط أساس كتابه **نقد ملكة الحكم** يبيّن أن مفهوم الذوق كان في الأصل فكرة أخلاقية أكثر منها جمالية. فهذا المفهوم يصف مثالاً على الإنسانية الأصيلة ويتحصّل على سمتها من بذل الجهد من أجل تبنّي موقف نقدي بإزاء دوغمائية «النزعة المدرسية». وفيما بعد فقط كان استعمال هذه الفكرة مقصوراً على الجانب الجمالي.

يقف بالثاسار غراسيان[61] على عتبة هذا التاريخ. فقد بدأ غراسيان من النظرة التي ترى أن حاسة الذوق، التي هي أكثر حيوانية وداخلية من بين حواسنا، ما زالت تنطوي على بدايات التمييز العقلي الذي نكوّنه في محاكمة الأشياء. وهكذا فإن التمييز الحسّي للذوق، الذي يقرر القبول أو الرفض بطريقة آنيّة عزّ نظيرها، ليس مجرد غريزة، بل هو يحقق توازناً بين الغريزة الحسّيّة والحرية العقلية. وتستطيع حاسة الذوق أن تظلّ على مسافة ضرورية لاختيار ما يمثّل حاجة ماسّة للحياة والحكم عليه. وعليه، يرى غراسيان في الذوق «إضفاء للروحانية على الحيوانية»، وهو يشير صائباً إلى أن ليس ثمة تثقيف (cultura) للعقل (ingenio) فقط، وإنما للذوق (gusto) أيضاً. وبطبيعة الحال، يصدق هذا أيضاً على التذوق الحسيّ. هناك أناس لديهم «لسان ذوّاق»، وخبراء في أطايب الطعام يرعون هذه

(61) إن العمل الأساسي عن غراسيان وتأثيره، لاسيما في ألمانيا، هو عمل كارل بورينسكي: *Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland* (1894). وقد استكمل هذا العملَ حديثاً عملُ ف. شومر *Die Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, Archiv für Begriffsgeschichte*, 1 (1955). [وانظر أيضاً دبليو كراوس، *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung* (Berlin, 1963)].

الطيبات. إن هذه الفكرة عن الذوق « gusto» هي نقطة البداية بالنسبة لمثال غراسيان عن التثقيف الاجتماعي. أما مثاله عن الإنسان المثقَّف فهو الذي يحقق، بوصفه إنساناً في أفضل أحواله hombre en su punto، مسافة مناسبة عن جميع أشياء الحياة والمجتمع، وبذلك يكون قادراً على تكوين تمييزات واختيارات بصورة واعية وعقلية.

كان من المفترض لمثال غراسيان عن الثقافة أن يكون نقطة انطلاق جديدة. فهو مثال يستبدل مثال المرشد المسيحي (كاستغليون). وهو لافت للنظر ضمن تاريخ الأمثلة الغربية للثقافة كونه مستقلاً عن الطبقة. فهو يصوّر مثال مجتمع يبنى على الثقافة[62]. يبدو أن هذا المثال من الثقافة الاجتماعية يظهر في كلّ مكان في أعقاب السلطة المطلقة وقمعها الأرستوقراطية الوراثية. وعليه يتبع تاريخُ مفهوم الذوق تاريخَ السلطة المطلقة من أسبانيا إلى فرنسا إلى إنجلترا، ويرتبط بشدة بأسلاف الطبقة الثالثة [العوام]. ليس الذوقُ المثالَ الوحيدَ الذي خلقه مجتمع جديد، بل لقد رأينا هذا المثال عن «الذوق السليم» ينتج ما دُعي، من ثَمّ، بـ«المجتمع السليم». إذ لم يعد يدرك ذاته ويعترف بها على أساس الولادة والمنزلة بل ببساطة من خلال الطبيعة المشتركة لأحكامه أو بالأحرى قدرته على السموّ فوق المصالح الضيقة والولع الشخصي بعنوان الحكم.

من دون شك، يدلّ مفهوم الذوق ضمناً على نمط معرفي. وعلامة الذوق السليم هو أن يكون قادراً على البقاء على مبعدة منّا ومن خياراتنا الشخصية. وهكذا فإن الذوق، في طبيعته الجوهرية، ليس شخصياً وإنما هو ظاهرة اجتماعية في المقام الأول، حتى أنه يواجه الأهواء الشخصية للفرد بمثابة محكمة تحكم باسم

(62) أرى أن أف. هير F. Heer على حقّ في إدراكه أصل التصور الحديث عن الثقافة في الثقافة التعليمية (البيداغوجية) في عصر النهضة، وحركة الإصلاح Reformation [أي حركة الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر (المترجمان)]، وحركة الإصلاح المضادة Conterreformation [أي حركة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في القرن السادس عشر والسابع عشر التي رامت وقف تقدم حركة الإصلاح البروتستانتي (المترجمان)]. قارن *Der Aufgang Europas*، ص82 و 570.

وضع كليّ تريده وتمثّله. فقد يحبّ المرء شيئاً يرفضه ذوقه الخاص. وحكم الذوق قاطع على نحو لافت. وكما قلنا، ليس الذوق محلّ مجادلة (ويقول كانط محقاً إنه في قضية الذوق يمكن أن يكون ثمة رفض وليس مجادلة)[63]، ليس فقط بسبب عدم وجود معايير تصوّرية كلية يجب أن يقبلها كلّ فرد، بل لأن المرء لا يبحث عن هذه المعايير ولا يعتقد بصحتها لو وُجدتْ. يجب أن يكون للمرء ذوق، فهو لا يمكن أن يتعلمه من البرهنة، ولا يمكن أن يستبدله بآخر عبر مجرد محاكاة. وعلى الرغم من ذلك، ليس الذوق مزيّة شخصية، لأنه يسعى دائماً إلى أن يكون ذوقاً سليماً. تتضمن قطعية حكم الذوق ادعاءً بصحة هذا الحكم. والذوق السليم واثق دائماً من حكمه؛ أي أنه ذوق مؤكد جوهرياً، فلا تردُّدَ في القبول والرفض، ولا نظرات مختَلَسة للآخرين، ولا بحثَ عن الأسباب.

لذلك، يكون الذوق شيئاً شبيهاً بحاسّة. وهو يعمل من دون معرفة الأسباب. فحين يسجّل الذوق ردَّ فعل سلبي بإزاء شيء ما، لا يكون قادراً على توضيح الأسباب. بل هو يجربه بيقين لا يرقى إليه الشك أبداً. ولذلك فإن وثوقية الذوق مؤمَّنة من فقدان الذوق. ومن اللافت أننا حساسون بشكل خاص تجاه السلبي في القرارات التي يتخذها الذوق. أما الإيجابي المنسجم فلا يعبّر على الأرجح عمّا هو حَسَنُ الذوق، بل عمّا لا ينتهك الذوق. وذلك ما يحكمه الذوق قبل كل شيء. وعلى نحو دقيق، يُعرَّف الذوقُ بحقيقة أنه مُنْتَهَكٌ من فقدان الذوق ولذلك يقوم بتجنب فقدان الذوق هذا، مثل أيّ شيء آخرَ يهدّد بالأذى. وهكذا فإن نقيض «الذوق السليم» ليس «الذوق السيّئ». فمقابله بالأحرى هو «اللاذوق». والذوق السليم إنْ هو إلا حساسية تتجنب طبيعياً أيَّ شيء سَمِج حيث إن ردّ فعلها يكون مبهماً تماماً بالنسبة لشخص لا ذوق له.

إن ظاهرةً ترتبط بالذوق ارتباطاً وثيقاً إنما هي موضة. وهنا يصبح عنصر التعميم الاجتماعي المنبثّ في مفهوم الذوق واقعاً محدّداً. ولكن، يبيّن التمييز نفسه من الموضة أن للسمة الكلية للذوق أساساً مختلفاً تماماً وهو ليس سمة كلية

(63) Kant, *KdU*, 1799, 3rd ed., p.233.

تجريبية. (وهذه هي المسألة الجوهرية بالنسبة لكانط). وتدل كلمة «موضة» نفسها على أن المفهوم يتضمن قانوناً متغيراً ضمن كلٍّ ثابت من السلوك الاجتماعي. وليس لمسألة الموضة معيار آخر غير معيار ما يفعله كلّ فرد. فالموضة، بطريقتها، لا تنظّم إلاّ تلك الأشياء التي يمكن أن تتحقق جيداً بهذه الطريقة أو تلك على حدّ سواء. إنها في الحقيقة تتشكل عبر الكلية التجريبية، واهتمامات الآخرين، والمقارنة، ورؤية الأشياء من وجهة نظر عامة. وهكذا تكوّن الموضة استقلالية اجتماعية من العسير حلحلتها. وقد كان كانط على حق عندما اعتبر الولعَ بالموضة أفضلَ من الوقوف ضدّها؛ حتى لو كان من الحماقة أخذ الموضة على محمل الجدّ[64].

وعلى النقيض من ذلك، فإن ظاهرة الذوق هي ملكة فكرية تخصّ التمييز. ويفعل الذوق فعله في المجتمع، لكنه ليس تابعاً له. وعلى العكس، يتميز الذوق السليم بحقيقة أنه قادر على تكييف نفسه باتجاه الذوق الذي تمثله الموضة أو العكس بالعكس، أي أنه قادر على تكييف ما تتطلبه الموضة إلى الذوق السليم الخاص. إذن، يتمثل جزء من مفهوم الذوق في أن المرء يلاحظ المقاييس حتى في الموضة، من دون اتباع إملاءاتها المتغيرة بعميً، بل باستخدام الحكم الخاص. ويحافظ المرء على «أسلوبه الخاص؛ أي أنه يربط متطلبات الموضة بكلٍّ يصون الذوق الخاص ويقبل بما ينسجم مع هذا الكلّ ويتطابق معه فقط.

وبناء على ذلك، لا يدرك الذوق جمال هذا الشيء أو ذلك، بل إن له عيناً على الكلّ الذي يجب أن ينسجم معه كل شيء جميل[65]. وهكذا ليس الذوق حسّاً اجتماعياً، بمعنى أنه يعتمد على كلية تجريبية، على إجماع كامل من أحكام الآخرين. فهو لا يزعم أن كل فرد سيتفق مع حكمنا، بل على كل فرد أن يتفق معه (كما يقول كانط)[66]. يحتفظ الذوق الثابت بحرية محددة وتفوّق ضدّ الطغيان

(64) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, §71.

(65) Cf. A. Baeumler, *Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, pp. 280ff., esp.285.

(66) *KdU*, 1799,3rd ed., p.67.

الذي تمارسه الموضة. وتلك هي قوته المعيارية الخاصة التي تميزه وحده: أي المعرفة الجديرة بموافقة مجتمع مثالي. وعلى نقيض الذوق المحكوم بالموضة، نرى هنا مثالية الذوق السليم. وهو أمر يلزم عنه أن الذوق يعرف شيئاً ما بطريقة لا يمكن أن تنفصل عن اللحظة التي يحدث فيها الشيء، ولا يمكن أن تُختَزَلَ إلى قواعدَ وتصوّرات.

من الواضح أن هذا فقط هو ما يمنح مفهوم الذوق سَعَتَه الأصلية: أي أنه يشكّل طريقة خاصة في المعرفة. وهو كالحكم التأملي يخصّ ذلك الميدان الذي يدرك، في الموضوع الفردي، الكليَّ الذي يصنَّف تحته. والذوق وملكة الحكم كلاهما يعالجان الموضوع في علاقته بكلّ معين من أجل معرفة ما إذا كان يناسب شيئاً آخر؛ أي ما إذا كان «مناسباً»[67]. وعلى المرء أن «يحسّ» به، فهو لا يمكن البرهنة عليه.

من الواضح إن هذا الضرب من الإحساس ضروري كلما كان الكلّ مطلوباً ولكن لا على أنه كلّ معطى؛ أي إدراكه في مفاهيم غرضية. وهكذا يكون الذوق مقصوراً على الجميل في الطبيعة والفنّ، ويكون الحكم عليه بموجب خاصيته التزيينية، ولكنها تشمل مجمل عالم الاخلاق والسلوكيات الحسنة. وحتى التصورات الأخلاقية لا تكون معطاة ككلّ أبداً، ولا تكون محددة معيارياً بطريقة تُكسبها معنى واحداً. وبالأحرى، فإن تنظيم الحياة بحسب أحكام القانون والأخلاق إنما هو تنظيم غير تام ويحتاج إلى استكمال مثمر. وملكة الحكم ضرورية من أجل وضع تقييم صحيح للحالة العينية. نحن متآلفون مع وظيفة ملكة الحكم هذه لاسيما في فلسفة التشريع، حيث تكمن الوظيفة التكميلية للـ«تأويلية» في تجسيد القانون.

إن القضية المتجادَل فيها هي دائماً شيء ما غير التطبيق الصحيح للمبادئ

(67) هذا هو المقام الذي ينتمي إليه مفهوم "الأسلوب". فهو يتأتى، بوصفه مقولة تاريخية، من حقيقة أن التزييني غير "الجميل".

See pp.31,285ff., and appendix I below [and my essay "The Universality of the Hermeneutic Problem," in *Philosophical Hermeneutics*, tr. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), pp.3-17].

العامة. وعلى الدوام، تكمِّل الحالةُ الفردية معرفتَنا بالقانون والأخلاق أيضاً، بل حتى أنها تحددهما على نحو مثمر. والقاضي لا يطبِّق القانون عينياً فقط، بل هو يساهم من خلال إصداره الحكم في تطوير القانون («القاضي صانع القانون»). وعلى نحو ما تطور القانون، تطورت الأخلاق، باستمرار، من خلال وفرة الحالات الفردية. وبناء على ذلك، يكون الحكم، بوصفه تقييماً للجميل والسامي، مثمراً في حقل الطبيعة والفنّ حسب. حتى أن المرء لا يستطيع القول مع كانط[68] إن كون ملكة الحكم مثمرة أمر موجود «في المقام الأول» في هذا الحقل فقط. وبالأحرى، فإن الجميل في الطبيعة والفنّ يكمّله المحيط الكليّ للجميل المتخلِّل في الواقع الأخلاقي للجنس البشري.

بمستطاع المرء التكلّم على تصنيف الفرد تحت كليٍّ معطىً (ملكة الحكم الحتمية لدى كانط) وذلك في حالة ممارسة العقل النظري المحض والعقل العملي المحض فقط. ولكن، في الحقيقة، ثمة حكم جمالي متضمَّن حتى في هذه الحالة. ويسلِّم كانط على نحو غير مباشر بهذا بقدر ما يعترف بقيمة الأمثلة بالنسبة لِمَضاء الحكم. وعلى نحو لا يمكن إنكاره، يردف كانط بهذا التعديل، يقول: «من جهة أخرى، الصحة والدقة في التبصّر العقلي لا يقومان بالشيء الصالح إلى حد ما. لأنهما نادراً ما يفيان بمتطلبات القانون بشكل كافٍ (casus in terminis)»[69]. غير أن الجانب الآخر من هذا التعديل يرى أن الحالة التي تؤدي وظيفة مثالٍ ما هي في الحقيقة شيء مختلف عن حالةٍ تتعلق بالقانون. ومن هنا، فأن تحقق عدالة حقيقية لها ـ ولو بمجرد حكم تقني أو عملي ـ أمر يتضمن دائماً عنصراً جمالياً. وإلى ذلك المدى، لا يكون التمييز بين الحكم المحدد والحكم التأملي، الذي يبني عليه كانط نقد ملكة الحكم، تمييزاً مطلقاً[70].

---

(68) *KdU*, 1799, p.VII.

(69) *Critique of Pure Reason*, B173 (tr. Kemp Smith).

(70) كان واضحاً أن هذا التفكير منح هيغل أسساً للمضي إلى ما وراء تمييز كانط بين الحكم المحدد والحكم التأملي. وقد اعترف بالمعنى التأملي في مذهب كانط في الحكم، بقدر ما يُفهم الكلي الذي يحتوي عليه كوجود عيني في ذاته، ولكنه في الوقت نفسه أقام تحفّظاً على كانط يتعلق بموضوع أن العلاقة ين العام والخاص ما زالت لا تعالَج =

من الواضح أنها ليست قضية ملكة حكم منطقية فقط، بل ملكة حكم جمالية. والحالة الفردية التي يصدر بشأنها الحكم ليست ببساطة حالة أبداً، فهي لا تُسْتَنْفَدُ بأن تكون مثالاً على قانون أو تصوّر كلّيَيْن. بالأحرى، إنها دائماً «حالة فردية»، ومن المهم أن ندعوها حالة خاصة؛ ذلك لأن القاعدة لا تحيط بها علماً. إن كلَّ حكم على شيء مقصود في فرديته العينية (أي أن الحكم مطلوب في موضع يستدعي فعلاً) هو، إذا جاز القول، حكم على حالة خاصة. وهذا يعني أن الحكم على الحالة لا يتضمن مجرد تطبيق المبدأ الكلي طبقاً لما يحكم عليه، بل تحديد المبدأ تحديداً مشتركاً، وتكميله، وتصحيحه. ينتج عن ذلك بشكل أساسي أن جميع القرارات الأخلاقية تتطلب ذوقاً؛ الأمر الذي لا يعني أن هذا التوازن الأشدّ فردية للقرارات هو الشيء الوحيد الذي يحكمها، بل هو عنصر لا غنى عنه. وإنه لمن قبيل العمل البارع والخفيّ ضرب الهدف وضبط تطبيق الكليّ، أي القانون الأخلاقي (كانط)، بطريقة لا يمكن أن يحققها العقل. وهكذا، ليس الذوق هو الأساس، بل هو التحقق الأسمى للحكم الأخلاقي. والإنسان الذي يجد أن ما هو شرّ يعارض ذوقه إنما هو إنسان يتمتع بالثقة الكبرى في قبول الخير ورفض الشرّ؛ تماماً كالثقة في أكثر حواسنا حيويةً، تلك التي تختار الطعام أو ترفضه.

وعليه، فإن لانبثاق مفهوم الذوق في القرن السابع عشر ـ أي الوظيفة الاجتماعية ووظيفة التماسك الاجتماعي التي أشرنا إليها آنفاً ـ صلاتٍ بالفلسفة الأخلاقية التي تعود إلى العصور القديمة[71].

= على أنها حقيقة، بل على أنها شيء ذاتي (*Enzyklopädie* 55ff., *Logik* ed. Lasson, II, 19). ويقول كونو فيشر Kuno Fischer إنه قد أزيل التمييز في فلسفة الهوية بين العام المعطى والعام الذي يجب أن يوجد (*Logik und Wissenschaftslehre*, p.148).

(71) مع ذلك، وعلى الدوام، كانت كلمة أرسطو الأخيرة في الوصف التفصيلي للفضائل والسلوك القويم ككلمة ضرورية *hos dei* أو كلوغوس (كلمة) صحيحة (قويمة) *hos ho orthos logos*. وما يمكن تعلّمه في تطبيق علم هو اللوغوس أيضاً، ولكنه ليس دقيقاً فيما وراء المخطط التمهيدي العام. والشيء الحاسم هو العثور على الفارق الدقيق والصحيح. والحكمة العملية التي تحقق هذا الأمر هي طبع ثابت للمعرفة الحقّة (الحقيقة) *hexis tou aletheuein*، هي حالة من الوجود يصير فيها الشيء الخفيّ ظاهراً، أي =

ثمة عامل إنسانوي، ومن ثمّ إغريقي أساساً، في معالجة الفلسفة الأخلاقية المسيحية. إن فلسفة الأخلاق الإغريقية ـ فلسفة أخلاق الاعتدال measure لدى الفيثاغوريين وأفلاطون، وفلسفة أخلاق الوسط mean (mesotes) التي طورها أرسطو ـ هي فلسفة أخلاق الذوق السليم بمعنىً عميق وشامل.

تبدو مثل هذه الأطروحة غريبة على أسماعنا؛ ذلك أننا نُخفق، إلى حدّ ما، في إدراك العنصر المعياري المثالي في مفهوم الذوق، إذ ما زلنا متأثرين بالنقاش التأملي النسبي في مسألة اختلاف الأذواق. ولكن قبل كلّ شيء، نحن متأثرون بإنجاز كانط في الفلسفة الأخلاقية الذي خلّص فلسفة الأخلاق من علم الجمال والشعور كليهما. وإذا ما اختبرنا الآن خطرَ كتاب كانط **نقد ملكة الحكم** بالنسبة لتاريخ العلوم الإنسانية، يجب أن نقول إن إكسابَه علم الجمال أساساً فلسفياً متعالياً كانت له نتائج كثيرة، وشكّل نقطة تحوّل. فقد كان نهاية لتقليد ما، ولكنه كان بداية لتطور جديد أيضاً. إذ قيّد مفهوم الذوق بحيث أمكنه، كمبدأ خاص من مبادئ الحكم، أن يطالب بمشروعية مستقلة؛ وبذلك قصر تصوّر المعرفة على الاستعمال النظري والعملي للعقل. وكانت الظاهرة المحدودة للحكم، المقصورة على الجميل (والسامي)، كافية بالنسبة لهدفه المتعالي؛ غير أنها نقلت التصور الأشد عمومية لتجربة الذوق ـ وفعالية ملكة الحكم الجمالية في القانون والأخلاق ـ خارج مركز الفلسفة[72].

= يكون فيها الشيء معروفاً. وفي محاولة لفهم جميع العناصر المعيارية لعلم الأخلاق فيما يتعلق بـ"القيم"، أحدث هارتمان داخل "قيمة الموقف" توسيعاً غريباً لقائمة التصورات الأرسطية عن الفضيلة.

[See N. Hartmann, *Ethik* (Berlin, 1926), pp.330-31 and my "Wertethik und praktische Philosophie الأخلاق المبنية على القيمة والفلسفة العملية"، in *Nicolai Hartmann 1882-1982, Gedenkschrift*, ed. A. J. Buch (Bonn, 1982), pp.113-122 (*GW*, IV)].

(72) بطبيعة الحال، لم يُخفق كانط في أن يرى أن الذوق عنصر حاسم في التصرف المناسب بوصفه "نظاماً أخلاقياً في عالم المظاهر الخارجية" (قارن *Anthropologie*)، ولكنه أقصاه من تحديد الإرادة عن طريق العقل المحض.

لا يمكن المغالاة في تقدير أهمية هذا الأمر بسهولة، لأن ما كان ماثلاً هنا هو العنصر الذي تحيا فيه الدراسات الفلسفية والتاريخية، وحين سعت إلى تأسيس نفسها منهاجياً تحت اسم «العلوم الإنسانية» جنباً إلى جنب العلوم الطبيعية، كانت هي المصدر الممكن الوحيد لفهمها الذاتي التام. والآن، هيّأ تحليل كانط المتعالي إمكانية الاعتراف بأن للحقيقة تراثاً ذا طبيعة مادية، وإمكانية رعاية ودراسة هذه الطبيعة المادية. غير أن هذا يعني أن الفرادة المنهاجية للعلوم الإنسانية فقدت شرعيتها.

إن ما نشده كانط، في نقده ملكة الحكم الجمالية، وما فعله لتشريع ذلك كان الكلية الذاتية للذوق الجمالي التي لم يعد فيها أية معرفة للموضوع، وفي حقل «الفنون الجميلة»، بُني تفوّق العبقرية على أيّ علم للجمال على أساس القواعد. وهكذا وجدت التأويلية الرومانسية والتاريخ نقطةَ التقاءٍ، من أجل فهمهما الذاتي، في مفهوم العبقرية الذي ثبّته علم الجمال لدى كانط. وقد كان ذلك الجانب الآخر من تأثير كانط. وكان التسويغ المتعالي لملكة الحكم الجمالية أساسَ استقلالية الوعي الجمالي، وكان الوعي التاريخي قد شُرِّع على الأساس نفسه أيضاً. كان التذويت الجذري المتضمَّن في طريقة كانط الجديدة في تأسيس علم الجمال يمثّل مطلع عهد جديد حقاً. وفي رفض أيّ نوع من المعرفة النظرية عدا معرفة العلم الطبيعي، أُكرهت العلوم الإنسانية على أن تعوِّل على منهاجية العلوم الطبيعية في مفهمة نفسها. ولكنها جعلت هذا التعويل أسهلَ بتقديم «العنصر الفني»، و«الشعور»، و«الوجدان» كعناصرَ إضافية. ويقوم وصف هيلمهولتز للعلوم الإنسانية، الذي درستُه آنفاً[73]، مثالاً ناجعاً على التأثير الكانطي في كلا الاعتبارَيْن.

إذا شئنا تبيين ما هو غير ملائم في هذا النوع من التأويل الذاتي لجزء من العلوم الإنسانية، وإنْ شئنا فتحَ إمكانيات عديدة، سيتوجب علينا معالجة مشكلات علم الجمال. إن الوظيفة المتعالية التي عزاها كانط للحكم الجمالي كافية لتمييزها من المعرفة التصوّرية، ومن ثمّ تحديد ظواهر الجميل وظواهر الفنّ. ولكن هل من

---

(73) Pp.5ff.

الصحيح ادّخار مفهوم الحقيقة للمعرفة التصوّرية؟ أليس علينا أن نعترف أيضاً بأن عمل الفنّ يتضمّن حقيقة؟ ولسوف نرى أن الاعتراف بهذا يضع ظاهرة الفن في ضوء جديد ناهيك عن ظاهرة التاريخ أيضاً[74].

المبحث الثاني
إضفاء طابع ذاتي على علم الجمال
من خلال النقد الكانطي

(أ) مذهب كانط في الذوق والعبقرية

1. التمييز المتعالي للذوق

في عملية البحث في أسس الذوق، كان كانط نفسه متفاجئاً بوجود عنصر قبلي تجاوز حدود السمة الكلية التجريبية[75]. هذه البصيرة آذنت بولادة كتابه **نقد ملكة الحكم**. إذ لم يعد مجردَ نقدٍ للذوق بالمعنى الذي يكون فيه الذوق موضوعاً لحكم نقدي من ملاحظ معين. إنه نقد النقد، أي أنه معنيّ بشرعية مثل هذا النقد في قضايا الذوق. ولم تعد المسألةُ مسألةَ مبادئ تجريبية من المفترض أن تسوّغ ذوقاً واسع الانتشار ومهيمناً ـ من مثل القصة القديمة التي تعالج أصل الاختلافات في الذوق ـ بل هي مسألة تعنى بقبلي أصلي يسوغ بذاته وعلى نحو كلي إمكانية النقد. فما الذي يمكنه تكوين مثل هذا التسويغ؟

من الواضح أن مشروعية حكم جمالي معين لا يمكن أن تُستمدَّ من مبدأ كلي ولا أن تُثبَتَ من خلاله. ولا أحدَ يفترض أن قضايا الذوق يمكن أن يقررها الحكم والبرهان. وكما هو واضح أن الذوق الحسن لن يبلغ أبداً شمولية تجريبية،

(74) بحث بايوملر في كتابه الممتاز *Kants Kritik der Urteilskraft* الجانب الإيجابي للترابط بين علم الجمال لدى كانط ومشكلة التاريخ. لكننا يجب أيضاً أن نضع في الحسبان الجانب السلبي.

(75) Cf. Paul Menzer, *Kants Asthetik in ihrer Entwicklung* (1952).

ولذا فإن الاحتكام إلى الذوق السائد يفتقر إلى الطبيعة الحقيقية للذوق. والأصل في مفهوم الذوق هو أنه لا يخضع خضوعاً أعمى إلى القيم العامة والنماذج المفضلة أو أن يحاكيها ببساطة. من المؤكد أن للنماذج في عالم الذوق الجمالي وظيفة أساسية، ولكنها، كما قال كانط بحقّ، ليست للمحاكاة بل للاتباع[76]. فالنموذج والمثال يشجعان الذوق على أن يتخذ طريقه الخاص، ولكنهما لا يعملان عمل الذوق. «لأن الذوق يجب أن يكون ذوقاً خاصاً»[77].

ومن جهة أخرى، كان الموجز الذي قدمناه لتاريخ مفهوم الذوق قد بيّن بوضوح كافٍ أن التفضيلات الخاصة ليست هي التي تصنع القرار، بل الذي يقرر، في حالة حكم جمالي معين، هو معيار فوق مستوى التجربة. وسوف نرى أن تأسيس كانط علم الجمال على حكم الذوق يصلح لكلا جانبيْ الظاهرة: جانب لاشموليتها التجريبية وزعمها القبلي بالشمولية.

غير أن الثمن الذي يدفعه كانط لشرعنة النقد في مجال الذوق هو أنه لا يمنح الذوق أية دلالة بوصفه معرفة. وهو يختزل الحسّ المشترك إلى مبدأ ذاتي. ليس هناك بين الأشياء شيء يُحكَم عليه، من ناحية الذوق، بأنه جمالي، ولكنه بات مقرراً أن هناك شعوراً باللذة يرتبط بالأشياء قبلياً في الوعي الذاتي. وكما نعلم، يرى كانط إلى هذا الشعور شعوراً مبنياً على حقيقة أن تمثيل الشيء ملائم لملكتنا المعرفية. إنه لعب حر من ألعاب الخيال والفهم، وعلاقة ذاتية مناسبة للمعرفة تبين سبب اللذة في الشيء. هذه الملاءمة للذات هي جوهرياً الملاءمة نفسها عند الجميع؛ فهي تسري بين الجميع شمولياً لتؤسس طرحاً مفاده إن حكم الذوق ينطوي على شرعية شمولية.

هذا هو المبدأ الذي اكتشفه كانط في الحكم الجمالي. إنه قانونه الخاص. ولذا فهو التأثير القبلي للجميل الذي يتوسط بين مجرد اتفاق حسيّ تجريبيّ على قضايا الذوق والكلية العقلانية لقاعدة ما. وعلى نحو لا يمكن إنكاره، إذا تبنى

(76) *KdU*, 1799, p.139. cf. p.200 (tr. Meredith, pp.77, 169, 171, 179, 181).

(77) Ibid., §17, p.54 (tr. Meredith, p.75).

المرء علاقة الذوق بالشعور بالحياة Lebensgefühl على أنه أساسها الوحيد، لا يعود بإمكانه أن يسمي الذوق «معرفة حسية cognitio sensitiva». فهو لا يفصح عن معرفة بالشيء، وهو ليس ببساطة مسألة تتعلق بردّ فعل ذاتي، باعتباره منتَجاً من طرف ما هو مبهج للحواس. إن الذوق «تأمل انعكاسي».

ولذلك حين يسمي كانط الذوق بالحسّ المشترك الصحيح(78)، فإنه لا يعود يعوّل على التراث الأخلاقي والسياسي الكبير للحسّ المشترك الذي أوجزنا القول فيه للتوّ. بالأحرى، هو يرى إلى هذا المفهوم مشتملاً على عنصرين: الأول هو كلية الذوق، بقدر ما يكون نتيجة من نتائج اللعب الحرّ لقوانا الإدراكية جميعها، وهو غير مقصور على مجال محدد مثل الحسّ الخارجي، والثاني هو الخصيصة المشاعية للذوق، بقدر ما يتجرد، طبقاً لكانط، عن كل الشروط الذاتية الخاصة مثل الجاذبية والانفعال. وهكذا في كلا الحالين تتحدد كلية هذا «الحس» سلبياً من حيث أنها تكون بمقابل ما تتجرد منه، ولا تتحدد إيجابياً بما يؤسس العمومية ويخلق جماعة ما.

ومع ذلك، من الصحيح أن الربط القديم، بالنسبة لكانط، بين الذوق والنزعة الاجتماعية يبقى ربطاً مشروعاً. ولكن «ثقافة الذوق» عوملت كملحق فقط تحت عنوان «منهاجية الذوق».(79)

وهنا تكون «الإنسانية humaniora»، كما مثّلها النموذج الإغريقي، محددةً كنزعة اجتماعية ملائمة للطبيعة الإنسانية، والشعور الأخلاقي المثقف كطريقة يتخذ فيها الذوق الحقيقي شكلاً ثابتاً ونهائياً(80). ولهذا فإن المتضمنات المحددة للذوق

---

(78) Ibid., 20ff, p.64 (tr. Meredith, pp.82ff).

(79) Ibid., §60.

(80) Ibid., §60, p.264 (tr. Meredith, p.227).

على الرغم من نقد كانط للفلسفة الإنجليزية عن الشعور الأخلاقي، لم يخفق في أن يرى أن ظاهرة الشعور الأخلاقي هذه مرتبطة بالشعور الجمالي. وبأيّ حال، عندما يقول إن اللذة في جمال الطبيعة "مرتبطة بالأخلاقي"، يكون قادراً على القول أيضاً إن الشعور الأخلاقي، الناتج عن الحكم العملي، يمثل رضى قبلياً. Ibid., p.169; tr. Meredith, 42, p.159.

غير ذات صلة بوظيفته المتعالية. وكانط معني بهذا فقط عندما يكون هناك مبدأ ملكة حكم جمالية خاصة، وهذا هو السبب في أنه معني فقط بحكم الذوق المحض.

طبقاً لقصد كانط المتعالي، تأخذ «تحليلية الذوق» أمثلتها للذة الجمالية على نحو حياديّ من الجمال الطبيعي، والتمثيل التزييني والفنيّ. ولا يؤثر نمط الموضوع الذي تتوسله الفكرة في ماهية الحكم الجمالي. ولا يتوخى «نقد الحكم الجمالي» أن يكون فلسفة للفنّ؛ مهما كان الحدّ الذي يكون فيه الفنّ موضوعاً لهذا الحكم. أما مفهوم «الحكم الجمالي المحض للذوق» فهو تجريد منهاجي مرتبط على نحو غير مباشر بالاختلاف بين الطبيعة والفنّ. وهكذا يكون من الضروري، عبر اختبار علم الجمال لدى كانط، استرجاع تلك التأويلات التي قرأت علم الجمال الكانطي كفلسفة للفنّ، لاسيما تلك التأويلات التي اعتمدت على مفهوم العبقرية. لهذه الغاية، سنأخذ بعين الاعتبار مذهب كانط المميز والمثير للجدل في الجمال الحر والجمال التابع[81].

2. مذهب الجمال الحر والجمال التابع

يناقش كانط هنا الاختلاف بين حكم الذوق «المحض» و«المعقلن» الذي يشبه التضاد بين الجمال «الحر و«التابع» (أي التابع لمفهوم معين). هذا المذهب في فهم الفن مذهب خطر بصورة خاصة، مادام جمال الطبيعة الحرّ - في دنيا الفن - والتزيين يظهران كجمال مناسب لحكم الذوق المحض، لأنهما جميلان «بنفسيهما». وحيثما يتمّ تقديم مفهوم معين - وهذه الحالة ليست في الشعر فقط، بل في الفنّ التمثيلي بأسره - يتراءى الموقف نفسه كما في أمثلة الجمال «التابع» الذي ينوّه به كانط. وأمثلته - إنسان، حيوان، مبنى - أشياء طبيعية عندما تحدث في عالم تسيطر عليه حاجات الإنسان، أو هي أشياء صُنعت لحاجات الإنسان. وفي كلتا الحالتين، تحددُ حقيقةُ أن الشيء يلبّي حاجة معينة للذة الجمالية التي يمكن أن

(81) Ibid., §16f.

يوفرها الشيء. وهكذا يكون وشم جسد الإنسان، بالنسبة كانط، أمراً يمكن الاعتراض عليه حتى لو كان بإمكانه أن يثير لذة مباشرة. ومن المؤكد أن كانط هنا لا يتحدث عن الفن بحد ذاته، («التمثيل الجمالي لشيء ما»)، بل عن الأشياء الجميلة (عن الطبيعة أو فن العمارة).

إن التمييز بين الجمال الطبيعي والجمال الفني، الذي ناقشه بنفسه فيما بعد (مقطع 48)، لا يحظى بأهمية هنا؛ ولكنه عندما يذكر من بين أمثلة الجمال الحر، بصرف النظر عن الورود، السجّاد بتصاميم الزخرفة العربية والموسيقى («من دون موضوعة» أو حتى «من دون نصّ»)، فإن ذلك يدلّ، على نحو غير مباشر، على جميع الأشياء المتضمنة بوصفها «موضوعات تنضوي تحت تصور محدد» ولذا يجب أن تكون متضمَّنة تحت الجمال المشروط غير الحر: أي عالم الشعر برمته، وعالم الفنون التشكيلية، وفن العمارة، فضلاً عن جميع أشياء الطبيعة التي لا ننظر إليها ببساطة بحسب جمالها كما ننظر إلى ورود الزينة. يكون حكم الذوق في جميع هذه الحالات غامضاً ومحدوداً. ويبدو من المحال إنصاف الفن إذا ما تأسس علم الجمال على «الحكم المحض للذوق»؛ ما لم يكن معيار الذوق مجرد حكم مسبق. بهذه الطريقة يمكن أن يُفهَم دخول مفهوم العبقرية في الفصول الأخيرة من كتاب **نقد ملكة الحكم**. غير أن هذا سيعني تحويلاً تالياً في الأهمية. لأن هذه القضية ليست القضية التي تحظى بالأولوية. وهنا (في الفقرة 16) تبتعد وجهة نظر الذوق عن كونها مجرد شرط مسبق في أنها، بالأحرى، تدّعي استنفاد طبيعة الحكم الجمالي وتحميه من أن يكون محدوداً بمعيار «عقلاني». وحتى لو رأى كانط أنه يمكن الحكم على الشيء نفسه من وجهتيْ نظر مختلفتيْن ـ من وجهة نظر الجمال الحر أو التابع ـ فإن الحَكَمَ المثاليَّ على الذوق يبدو مع ذلك هو الشخص الذي يحكم طبقاً «لما يُبدي لحواسّه» وليس طبقاً «لما يُبدي لأفكاره». الجمال الحقيقي هو جمال الورود والزينة اللذين يُظهران ـ في عالمنا الذي تهيمن عليه حاجاتنا ـ نفسيهما فوراً كجمال لذاته، ومن هنا لا يقضيان بالتغافل عن أي تصور أو غرض على نحو واعٍ.

وبأي حال، إذا ما نظر المرء عن كثب إلى هذا التصور فسيرى أنه لا ينطبق

على كلمات كانط ولا على موضوعه. فالتحول المفترض في وجهة نظر كانط من الذوق إلى العبقرية هو تحول غير موجود؛ وعلى المرء أن يتعلم فقط أن يميز، في البداية، التحضير الخفيّ لما تطور لاحقاً. ما من شكّ في أن كانط لا يستهجن، بل بالأحرى يطالب بقيود تحظر على إنسان معين أن يكون موشوماً، وعلى كنيسة أن تكون مزينة بزخارفَ معينة، وهو يعدّ النقص الحاصل في اللذة الجمالية ربحاً من وجهة نظر أخلاقية. وكما هو واضح، ليس المقصود من نماذج الجمال الحر عرض الجمال الأصلي، بل تأكيد أن اللذة بحد ذاتها ليست حكماً على كمال الموضوع. وعلى الرغم من أن كانط يرى، في نهاية القسم (16)، أن التمييز بين نوعين من الجمال ـ أو بالأحرى بين علاقتين بالجميل ـ يمكّنه من أن يحسم خلافات نقدية عديدة بصدد الجمال، ما تزال هذه الإمكانية لحسم خلافات الذوق، كما هي دائماً، مجرد نتيجة لتعاون مقتربيْن اثنين. في الواقع، سيتوحد هذا المقتربان طوعاً.

إن هذه الوحدة ستكون حاضرة دائماً حيثما كانت «العناية بمفهوم ما» لا تُلغي حرية الخيال. ومن دون أن يناقض كانط نفسه، يستطيع أن يصفها كشرط مشروع للذة الجمالية التي لا تتعارض مع العناصر ذات الأغراض. وبدا أنه من المفتعل فصل أنواع الجمال التي توجد في ذاتها بصورة حرة (وعلى أية حال، يبدو أن «الذوق» لا يثبت نفسه فقط حيثما يُختار الشيء الصحيح، بل حيثما يُختار الشيء الصحيح في المكان الصحيح)، ولذا بإمكان المرء، ويجب عليه، أن يمضي إلى ما وراء وجهة نظر الحكم المحض للذوق، وذلك بالقول إن المرء لا يمكنه بالتأكيد أن يتحدث عن الجمال عندما يتضح مفهوم معين للفهم بشكل تمهيدي عبر الخيال، وذلك مشروط بأن يكون الخيال في حالة انسجام مع الفهم؛ أي حينما يكون منتجاً. وبأي حال، لا تكون إنتاجية الخيال هي الأغنى حيثما تكون حرة كما في تلافيف فن الزخرفة العربية، بل في ميدان اللعب حيث الرغبة في الفهم من أجل الوحدة لا تقيد، إلى حد بعيد، هذه الإنتاجية كدافع للعب.

3. مذهب نموذج الجمال

عرضت هذه الملاحظات الأخيرة أكثر مما هو موجود فعلاً في نصّ كانط، غير أن مجرى تفكيره (مقطع 17) يسوغ هذا التأويل. يصبح التوازن في هذا القسم واضحاً بعد اختبار مدقق فقط. والمفهوم المعياري للجمال، الذي نوقش هناك بتفصيل تام، ليس هو الشيء الأساسي ولا يمثل نموذج الجمال الذي يتوق إليه الذوق طبيعياً. بالأحرى، يوجد نموذج للجمال متعلق بالهيأة الإنسانية فقط، في «التعبير عن الأخلاقي»، «الذي من دونه لا يمكن أن يكون الموضوع مُرضياً كلياً». عندئذ، يكون الحكم، طبقاً لنموذج الجمال، ليس مجرد حكم للذوق كما يقول كانط. وستثبت النتيجة المهمة لهذا المذهب أنها شيء يجب أن يكون أكثر من مُرضٍ من ناحية الذوق، وذلك من أجل أن يكون مُرضياً كعمل فني[82].

إن هذا مذهل حقاً. فعلى الرغم من أننا رأينا للتو أن الجمال الحقيقي يمتنع عن أن يكون مرتبطاً بفكرة الغرضية، يتجلى النقيض هنا في الحديث عن بيت جميل، وشجرة جميلة، وحديقة جميلة، إلخ؛ أي أننا لا يمكن أن نتخيل نماذجَ لهذه الأشياء، «لأن هذه الأغراض لا تحددها ولا تثبتها مفاهيمها على نحو كافٍ [التشديد لي]، ونتيجة لذلك تكون غرضيتها حرة تقريباً كما في حالة الجمال الحر». يوجد نموذج الجمال للهيأة الإنسانية فقط لأنه هو وحده يتسع لجمال يقرره مفهوم الحاجة! وقد جاء هذا المذهب، الذي قدّمه كلّ من فنكلمان وليسنغ[83]، ليحتلَّ موقع الصدارة في تأسيس كانط لعلم الجمال. وتبين هذه الأطروحة بجلاء كيف أن علم الجمال الشكلي للذوق (جمالية فن الزخرفة العربية) يتطابق تطابقاً طفيفاً مع المفهوم الكانطي.

---

(82) [لسوء الحظ، أسيء تطبيق تحليل كانط لحكم الذوق، مرة ثانية، في النظرية الجمالية لأدورنو (*Ästhetische Theorie, Schriften, VII, 22ff*) وهانز روبرت ياوس (*Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt, 1982, pp. 29f*)].

(83) Lessing, *Entwürfe zum Laokoon*, no. 20b, in Lessing, *Sämtliche Schriften*, ed. Lachmann (1886ff.), XIV, 415.

يُبنى مذهب نموذج الجمال على الاختلاف بين المفهوم المعياري للجمال والمفهوم العقلاني له. والمفهوم المعياري الجمالي موجود في جميع الأجناس الطبيعية. فالهيأة التي يلزم أن يبدو عليها حيوان جميل (مثل بقرة للنحات مايرون) هي المعيار الذي به يُحكَم على أفراد الجنس. وهكذا فإن هذا المفهوم المعياري هو حدس من حدوس الخيال بوصفه «صورة الجنس التي تتراءى في جميع الأفراد». وعلى أية حال، فإن تمثيل مثل هذا المفهوم المعياري لا يبتعث لذة بسبب جماله، وإنما «بسبب أنه لا يناقض أيَّ شرط يمكن أن يكون فيه فقط شيء ما، منتمٍ إلى هذا الجنس، جميلاً». إنه ليس النموذج البدئي للجمال بل هو مجرد نموذج بدئي للصحة.

يصدق هذا أيضاً على المفهوم المعياري لهيأة الإنسان. ولكن، ثمة نموذج حقيقي لجمال الهيأة الإنسانية في «التعبير عن الأخلاقي». فلو ضممنا التعبير عن الأخلاقي إلى المبدأ الأخير من المفاهيم الجمالية والجمال بصفته رمزاً للنظام الأخلاقي، يمكننا حينذاك أن نرى أن مذهب نموذج الجمال يهيئ أيضاً موقعاً لماهية الفنّ[84]. إن تطبيق نظرية مصطبغة بروح النزعة الكلاسيكية لدى فنكلمان على الفنّ هو تطبيق مباح[85]. ومن الواضح أن ما يعنيه كانط هو أنه في تمثيل الهيأة البشرية يتطابق الموضوع الممثَّل مع المعنى الفني الذي يتحدث إلينا في التمثيل. إذ لا يمكن أن يكون هناك معنى آخر في هذا التمثيل غيرَ الذي تمّ التعبير عنه في هيأة ومظهر ما هو ممثَّل. بمصطلحات كانطية، فإن اللذة العقلية والمبهجة في نموذج الجمال الممثَّل لا تَذْهَلُنا عن اللذة الجمالية بل هي بالأحرى ترافقها. وفي حالة تمثيل الهيأة البشرية فقط، يمكن للمحتوى الكلي أن يتحدث إلينا، في الوقت نفسه، كتعبير عن موضوعه[86].

(84) لاحظ أنه من هنا يفكر كانط في عمل الفن ولم يعد يفكر على نحو أساسي في الجمال الطبيعي [كما هو الأمر في حالة "المفهوم المعياري" وفي تمثيله الصحيح أكاديمياً، وفي حالة النموذج تماماً: "فالمزيد المزيد للمرء الذي يروم تمثيله" (*UdK, §17, p.60*)].

(85) قارن وليسنغ، عن "رسام الورود والمناظر الطبيعية": "فهو يحاكي الجمال الذي لا يسعه أيّ نموذج"، وهذا ينسجم مع الموقع البارز لفن النحت ضمن الفنون التشكيلية.

(86) يتبع كانط هنا سولزر الذي أضفى تمييزاً مشابهاً على الهيأة البشرية في مقالة =

إن طبيعة الفن بأسره، بحسب هيغل، هو أنه «يضع الإنسان أمام نفسه»[87]. ويمكن للأشياء الطبيعية الأخرى، وليس فقط الهيأة البشرية، أن تعبر عن المفاهيم الأخلاقية في عرض فني. ويحقق التمثيل برمته هذا التعبير عن المفاهيم الأخلاقية سواء أكان تمثيلاً لمنظر طبيعي أو حياة صامتة، أو حتى نظرة إلهامية للطبيعة. هنا، بأي حال، يكون كانط على حقّ: فالتعبير عن القيمة الأخلاقية يكون حينذاك تعبيراً مستعاراً. غير أن الإنسان يعبر عن هذه المفاهيم عبر وجوده الخاص، وهو يفعل ذلك لأنه إنسان. فتوقف شجرة عن النموّ بسبب ظروف غير مؤاتية قد يبدو لنا فاجعاً، لكن الشجرة لا تشعر به فاجعاً أو تعبر عن هذه الفجيعة، ومن وجهة نظر نموذج الشجرة، ليس التوقف عن النموّ «فجيعة». وعلى أية حال، الإنسان المفجوع مفجوع بقياس النموذج الأخلاقي الإنساني نفسه (وليس فقط لأننا نطالب بأن يخضع لنموذج إنساني هو ببساطة غير صحيح، أي أنه سيعبر لنا عن فجيعته من دون أن يكون مفجوعاً). وقد وعى هيغل ذلك وعياً تاماً في محاضراته في علم الجمال عندما وصف التعبير عن الأخلاقي بأنه «تألق للروحي»[88].

وهكذا تفضي شكلانية «اللذة الجافة» إلى تحطيم باتّ للعقلانية في علم الجمال، ولكل مذهب شمولي (كوزمولوجي) عن الجمال. وعبر الاستعمال الدقيق لذلك التمييز الكلاسيكي بين المفهوم المعياري ونموذج الجمال، حطّم كانط

= "الجمال" من كتابه *Allgemeine Theorie der Schönen Künste.* لأنه ليس الجسد البشري "سوى النفس مرئيةً". وبلا شكّ، كتب شيللر بالمعنى نفسه في مقالته "Über Matthissons Gedichte": "إن عالم الأشكال الجزئية لا يذهب أبعد من الجسد الحيواني والقلب الإنساني، ولذلك فقط في حالة هذين [يقصد كما يبيّن السياق وحدة هذين الاثنين؛ جسد الحيوان والقلب اللذين يؤلفان الطبيعة الثنائية للإنسان] يمكن لنموذج أن يقام". لكن عمل شيللر هو فعلاً تسويغ لرسم المناظر الطبيعية والشعر الذي يتخذها موضوعاً له، مع معونة مفهوم الرمز، ومن هنا هو استهلال لعلم جمال الفن المتأخر.

(87) *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. Lasson, p. 57:
"من هنا لابد من أن تُطلَب الحاجة الكلية لعمل الفن ضمن الفكر الإنساني، وبذلك تكون طريقة يرى بها الإنسان ماهيته".

(88) Ibid., p. 213.

الأسس التي وجدت طبقاً لها علم جمال الكمال الجمالَ الفريد والذي لا يُضاهى لكلّ شيء في حضوره الكلي أمام الحواس. والآن فقط يمكن «للفن» أن يصبح ظاهرة مستقلة. إذ لم تعد مهمته تمثيل نماذج الطبيعة، وإنما تمكين الإنسان من مواجهة نفسه في الطبيعة وفي العالم الإنساني التاريخي. أما قول كانط إن الجميل يسرّ من دون مفهوم فهو قول لا ينكر حقيقة أن الشيء الجميل وحده، الذي يتحدث إلينا على نحو دال، يثير اهتمامنا كله. ويقود الإدراك نفسه لعدم تمتع الذوق بمفهوم معين إلى ما وراء علم جمالٍ لمجرد الذوق(89).

4. المتعة التي يثيرها الجمال الطبيعي والجمال الفني

عندما يثير كانط مسألة المتعة التي نجدها في الجميل على نحو قبلي وليس تجريبي، مسألة المتعة في الجميل هذه، كمقابل لما يراه بصدد اللاغرضية disinterestedness في اللذة الجمالية، تثير مشكلة وتكمّل الانتقال من وجهة النظر حول الذوق إلى وجهة النظر حول العبقرية. إنه المذهب نفسه الذي تطور بالارتباط بكلتا الظاهرتين. ومن ناحية وضع الأسس، من المهم تحرير «نقد الذوق» من الأحكام المسبقة الحسية والعقلانية. ومن المناسب تماماً أن كانط لم يتحرَّ قضية نمط وجود الموضوع المحكوم عليه جمالياً (ولذا لم يتحرَّ مسألة العلاقة بين جمال الطبيعة وجمال الفنّ). غير أن هذا البعد للسؤال هو بعد مفتوح ضرورةً إذا ما فكّر المرء بوجهة النظر حول الذوق؛ التي تعني المضيّ إلى ما وراء الذوق(90). إن المشكلة الأساسية التي شكلت حافزاً لعلم الجمال لدى كانط هي أن الجميل يمتعنا. وهو يفعل ذلك في الطبيعة والفن بطريقة مختلفة، والمقارنة بين الجمال الطبيعي والجمال الفني تفتح هذه الإشكالية.

---

(89) [يقول كانط على نحو معبر إن "الحكم طبقاً لنموذج الجمال ليس مجرد حكم للذوق". (*KdU*, p. 61). Cf. my essay "Die Stellung der Poesie im Hegel'schen System der Künnste," *Hegel-Studien*, 21 (1986).]

(90) Rudolf Odebrecht, *Form und Geist: Der Aufstieg des diallektischen Gedankens in Kants Ästhetik* (Berlin, 1930). [See my "Intuition and vividness," tr. Dan Tate, in *The Relevance of the Beautoful and Other Essays*, tr. Nicolas Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 157-70].

هنا نجد قناعات كانط الأكثر تميزاً[91]. وبعكس ما قد نتوقع، ليس من أجل الفنّ أن كانط مضى إلى ما وراء «اللذة اللاغرضية» وبحث المتعة في الجميل. نحن استمددنا، من مذهب نموذج الفن، مزيّة للفن على الجمال الطبيعي: مزيّة أنه تعبير أكثر مباشرية عن الأخلاقي. وعلى العكس، يؤكد كانط أولياً (مقطع 42) مزية الجمال الطبيعي على الجمال الفني. إذ ليس فقط من أجل الحكم الجمالي المحض يكون للجمال الطبيعي مزية، بتعبير أوضح، يعتمد الجميل على تلاؤمية الشيء الممثَّل لملكتنا الإدراكية. ومن الواضح أن هذه هي حالة الجمال الطبيعي لأنه لا ينطوي على أهمية من ناحية مضمونه، ولذا هو يفصح عن حكم ذوق في نقائه غير المعقلن.

لكنه لا يمتلك فقط هذه المزية المنهاجية؛ فطبقاً لكانط هو ينطوي على مضمون أيضاً، وكانط يُولي قدراً كبيراً من التفكير الجلي لهذه المسألة في مذهبه. تستطيع الطبيعة الجميلة أن تثير متعة آنيّة، بمعنى متعة أخلاقية. وحين نجد الأشكال الجميلة في الطبيعة جميلة، فإن هذا الاكتشاف يشير إلى ما وراء ذاته، يشير إلى فكرة «أن الطبيعة أنتجت ذلك الجمال». وحيثما تثير هذه الفكرةُ المتعةَ، يكون لدينا حساسية ثقافية مرهفة. وبينما يرفض كانط، كانط الملتزم بتعاليم روسو، أن يقيم مناقشة عامة انطلاقاً من خلفية تهذيب الذوق من أجل الجميل وصولاً إلى الحساسية الأخلاقية، فإن الإحساس بجمال الطبيعة يُعدّ حالة خاصة بالنسبة لكانط. فالطبيعة جميلة، وهي تثير المتعة في نفس الذي «وجّه متعته بعمق نحو الخير الأخلاقي». ومن هنا فإن المتعة في الجمال الطبيعي هي متعة «مماثلة لمتعة الخير الأخلاقي». وبملاحظة التناغم غير المقصود للطبيعة مع مجمل لذتنا اللاغرضية، أي ما تحمله الطبيعة من غرضية رائعة لنا، فهي تشير إلينا مثلما تشير إلى غرض نهائي للخلق، إلى «الجانب الأخلاقي من وجودنا».

---

(91) لقد شعر شيللر بهذا عندما قال: "إذا تعلّم المرء الإعجاب بالكاتب كمفكر كبير وحسب فسوف يبتهج لاكتشافه أثر قلبه هنا".

"Uber naïve und sentimentalische Dichtung," *Sämmtliche Werke*, ed. Güntter and Witkowski (Leipzig, 1910-), part 17, p. 480.

هنا يتناسب جمالياً رفض علم جمال الكمال مع الدلالة الأخلاقية للجمال الطبيعي. وبدقة، نحن لا نجد في الطبيعة أغراضاً في ذاتها ومع ذلك نجد جمالاً؛ أي ملاءمة (غرضية Zweckmäßigkeit) لغرض متعتنا، فالطبيعة تمنحنا «إلماعة» إلى أننا في الحقيقة الغرض الأساسي، والمرمى الأخير للخلق. إن انحلال الفكر الكوزمولوجي القديم الذي نسب للإنسان موقعاً في البنية الكلية للوجود ونسب لكل كيان هدفاً للكمال يمنح العالم، الذي كفّ عن أن يكون جميلاً بوصفه بنية من الحاجات المطلقة، الجمال الجديد في كونه غرضياً بالنسبة لنا. فهو يصبح «طبيعة» تكمن براءتها في حقيقة أنها لا تعرف شيئاً عن الإنسان وعيوبه الاجتماعية. ومع ذلك، لديها شيء ما تقوله لنا. وتجد الطبيعة، بوصفها طبيعة جميلة، لغةً تُتحفنا بفكرة مفهومة عما تكون عليه البشرية.

من الطبيعي أن أهمية الفن تعتمد أيضاً على حقيقة أنه يتحدث إلينا، وأنه يضع الإنسان بمواجهة ذاته من حيث وجوده المحدد أخلاقياً. غير أن النتاجات الفنية توجد فقط من أجل أن تخاطبنا بهذه الطريقة؛ والأشياء الطبيعية، على أية حال، لا توجد لكي تخاطبنا بهذه الطريقة. هذه هي المتعة المهمة للجميل الطبيعي: أي أنه يبقى قادراً على وضع الإنسان بمواجهة نفسه فيما يتعلق بوجوده المحدد أخلاقياً. ولا يمكن للفنّ أن يوصل لنا اكتشاف الإنسان لذاته في واقع لا يقصد إلى ذلك. وعندما يواجه الإنسان ذاته في الفنّ، فهذا لا يعني تأكيد ذاته بشيء آخر[92].

إن ذلك صحيح بقدر ما يتحقق. والطابع الإقناعي لحجة كانط مؤثر، لكنه لا يستخدم معياراً ملائماً لظاهرة الفن. وبالإمكان إقامة حجة مضادة. إن مزية الجمال الطبيعي على الجمال الفني هي فقط الجانب الآخر من عجز الجمال الطبيعي عن

(92) [هنا يكون تحليل السموّ في وظيفته الإلزامية مهماً على نحو استثنائي.
Cf. J. H. Trede, *Die Differenz von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch und dessen Einheit innerhalb der Kritik der Urteilskraft* (Heidelberg, 1969), and my "Intuition and Vividness," tr. Dan Tate, in *The Relevance of the Beautoful and Other Essays*, tr. Nicolas Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 157-70].

التعبير عن شيء محدد. وهكذا، وعلى العكس، يمكن للمرء أن يرى أن مزية الفن على الجمال الطبيعي تكمن في أن لغة الفن تطرح مزاعمها، ولا تعرض نفسها للتأويل بشكل حر وغير محدد طبقاً لمزاج المؤوّل، بل هي تتحدد إلينا بطريقة محددة ودالة. والشيء الرائع والملغز بصدد الفن هو أن هذا التحديد هو بأي حال قيد لعقلنا، لكنه في الحقيقة يتيح مجالاً للعب، للعب الحر لمَلَكاتنا الإدراكية. وكانط محق حين يقول إن على الفن أن يكون قادراً على «أن يُعدَّ طبيعة»[93]؛ بمعنى أن يكون مبهجاً من دون أن يخون القواعد. نحن لا نأخذ بعين الاعتبار الاتفاق القصدي بين ما هو ممثَّل والواقع الذي نعرف، ونحن لا ننشد رؤية ما يشابهه، ولا نختبر أهمية طرحه بمعيار نعرفه جيداً سلفاً، بل على العكس يصبح هذا المعيار، «المفهوم»، «موسّعاً من الناحية الجمالية»، صورة غير محدودة[94].

إن تعريف كانط للفن على أنه «تمثيل جميل للشيء» يأخذ هذا الجانب بعين الاعتبار حتى أنه يعدّ القبيح جميلاً في التمثيل الفني. وعلى الرغم من ذلك، تنبثق طبيعة الفن على نحو سيئ من التضاد مع الجمال الطبيعي. فإذا قُدِّم مفهوم شيء ما بطريقة جميلة فقط، فسيكون مجرد تمثيل «أكاديمي»، وسيلبّي أقلّ ما يتطلبه الجمال. ولكن الفن، بالنسبة لكانط، أكثر من «تمثيل جميل لشيء ما»؛ إنه تقديم أفكار جمالية؛ أي تقديم شيء يقع وراء جميع التصورات. وما ينشده مفهوم العبقرية هو صياغة هذه البصيرة الكانطية.

ليس من سبيل إلى إنكار أن مذهب الأفكار الجمالية ـ الذي يوسع الفنان من خلال تمثيله التصور المعطى توسيعاً غير محدود، ويشجع اللعب الحر للملكات العقلية ـ فيه شيء غير مرضٍ للقارئ الحديث. إذ يبدو كما لو أن هذه الأفكار كانت مرتبطة بتصور مهيمن، كما هو حال ارتباط صفات الله بصورته. إن التفوق التقليدي للمفهوم العقلاني على التمثيل الجمالي الذي يفوق الوصف كان من القوة بحيث أنه مع كانط ظهر زيف القول إن للتصور أسبقية على الفكرة الجمالية، في

(93) *KdU*, 1799, 3rd ed., pp. 179f. (§45, tr. Meredith, pp. 166f.)

(94) Ibid., 194 (§49, tr. Meredith, p. 177).

حين ليس الفهم على الإطلاق هو الذي يضطلع بذلك الدور، بل ملكة الخيال هي التي تقوم بذلك من بين ملكات اللعب[95]. والمتخصص في علم الجمال سيجد أشياء أخرى كثيرة يصعب على كانط، في ضوئها، أن يتبنى، من دون الادعاء بتفوق المفهوم، البصيرة الدالة على أن الجميل مدرك بلا تصور، ومع ذلك فإن للجميل قوة الإلزام في الوقت نفسه.

إن المسالك الأساسية لتفكير كانط متحررة من هذه الأخطاء، وهي تظهر تماسكاً منطقياً مؤثراً يبلغ ذروته في وصفه العبقرية أساساً للفن. ومن دون المضي في تأويل أكثر تفصيلاً لهذه «القدرة على تمثيل الأفكار الجمالية»، فقد يشار إلى أن كانط هنا لا يزيغ عن البحث المتعالي ويقع في مأزق علم نفس الإبداع الفني. بالأحرى، تُظهر لاعقلانية العبقرية عنصراً واحداً في الإنتاج الإبداعي للقواعد، تُظهره واضحاً لكلّ من المبدع والمتلقي. وهذا يعني أن ليس هناك طريقة لإدراك مضمون عمل الفن إلاّ من خلال الشكل الفريد للعمل ومن خلال لغز تأثيره الذي لا يمكن أبداً التعبير عنه تماماً بأية لغة كانت. ومن هنا يتطابق مفهوم العبقرية مع ما رآه كانط الشيء الأساسي في قضية الذوق الجمالي، أي أنها تسهّل لعب القوى العقلية للمرء، وتزيد من الحيوية التي تنشأ من التناغم بين الخيال والفهم، وتدعو المرء لأن يتريّث أمام الجمال. والعبقرية هي، في الأخير، إظهار لهذه الروح المفعمة بالحيوية؛ لأن العبقرية، مقابل الالتزام الصارم للمتحذلق بالقواعد، تتيح مدى حراً من الابتكار ومن ثمّ فهي تتيح أصالة تُبدع نماذج جديدة.

5. العلاقة بين الذوق والعبقرية

في هذا الوضع، يبرز سؤال عن الكيفية التي يرى بها كانط العلاقة المتبادلة بين الذوق والعبقرية. فهو يُبقي على الموقع المتميز للذوق بقدر ما يتوجب النظر

---

(95) Ibid., p. 161 (§35, tr. Meredith, p. 143),
"حيث الخيال يثير في حريته الفهم" وكذلك ص194: "وهكذا فإن الخيال هنا خيال إبداعي، وهو يضفي حركية على ملكة الأفكار العقلية (العقل)" (§49, tr. Meredith, p. 177).

إلى أعمال الفن (بمعنى فنّ العبقرية) من زاوية نظر الجمال. قد يأسف المرء للتحسينات التي فرضها الذوق على ابتكارات العبقرية، غير أن الذوق فرع دراسي ضروري للعبقرية. وهكذا، في حالات الصراع، يرى كانط لزوم غلَبة الذوق. بيد أن هذا ليس سؤالاً مهماً لأن الذوق والعبقرية يتقاسمان أساساً أرضية مشتركة. إذ يقوم فن العبقرية بجعل اللعب الحر للملكات العقلية حدثاً سارياً. وهذا ما تحققه الأفكار الجمالية التي يبتكرها هذا الفن. لكن اللذة الجمالية للذوق كانت أيضاً مميزة بسريان حالة عقلية: أعني اللذة. إن الذوق هو ملكة للحكم، ومن ثمّ فهو تأمليّ، ولكنه يتأمل فقط في تلك الحالة العقلية؛ أي تلك الحالة الحيوية للقوى الإدراكية التي هي ثمرة الجمال الطبيعي بقدر ما هي ثمرة الجمال الفني. ولذا فإن الأهمية المنهجية لمفهوم العبقرية محدودة بوجودها كحالة خاصة من حالات الجميل من الناحية الفنية، في حين أن مفهوم الذوق هو، على العكس، مفهوم كليّ.

إن كانط يجعل مفهوم العبقرية في خدمة بحثه المتعالي تماماً، ولا ينزلق في علم نفس تجريبي بدا بوضوح في اختزال مفهوم العبقرية إلى إبداع فني. وعندما يُمسك كانط عن إطلاق هذا الاسم [العبقرية] على المخترعين والباحثين الكبار في مجاليْ العلم والتكنولوجيا[96]، فإن هذا يبدو غير مسوّغ تماماً إذا ما نُظر إليه بحسب علم النفس التجريبي. وحيثما توجب على المرء أن «يلتقي مصادفةً» بشيء ما لا يمكن الوصول إليه من خلال العمل التعليمي والمنهجي فقط ـ أي حيثما يكون هناك اكتشاف inventio، شيء ناشئ من الإلهام وليس من التفكير المنهاجي ـ فإن الشيء المهم هو الموهبة ingenium، العبقرية. ومع ذلك، فإن ما قصده كانط صحيح: فالعمل الفني وحده مقرّر جوهرياً ألاّ يمكن إبداعه إلاّ بالعبقرية. يبقى «ابتكار» الفنان (عمله)، وفي حالته فقط، مرتبطاً بالروح بحكم طبيعة الابتكار الخاصة؛ الروح التي تخلق فضلاً عن ذلك روحاً تحكم وتستمتع. ومثل هذه الابتكارات لا يمكن محاكاتها، ومن ثمّ يغدو حديث كانط (هنا فقط) عن العبقرية

(96) Ibid., pp. 183f. (§47, tr. Meredith, pp. 169ff.).

صحيحاً، حديثه من وجهة نظر متعالية، وصحيح تعريفه الفنَّ كفن للعبقرية. إن جميع الإنجازات والابتكارات الأخرى للعبقرية - مهما كانت درجة عبقرية ما لدينا من ابتكارات - لا تتحدد بالعبقرية نفسها من حيث ماهيتها.

إنني أؤكد أن مفهوم العبقرية بالنسبة لكانط كان تتمة فقط لما كان ذا أهمية لديه «لأسباب متعالية» في الحكم الجمالي. ويلزم ألاّ ننسى أن الجزء الثاني من كتاب **نقد ملكة الحكم** عُني فقط بالطبيعة (وبكونها محكومة بتصورات عن الغرض) ولم يُعنَ بالفنّ إطلاقاً. وهكذا ومن أجل قصد منهجي ينتظم الكل، فإن تطبيق حكم جمالي على الجميل والسامي في الطبيعة أكثر أهمية من الأساس المتعالي للفنّ. أما «غرضية الطبيعة بالنسبة لملكاتنا الإدراكية» - التي تخصّ الجمال الطبيعي (ولا تخصّ الفن) بوصفها مبدأ متعالياً من مبادئ الحكم الجمالي - فهي تؤدي في الوقت نفسه دور تهيئة للفهم من أجل تطبيق مفهوم الغرض على الطبيعة[97]. وهكذا فإن نقد الذوق - أي علم الجمال - هو تهيئة للغائية التي دمّر كتابُ **نقد العقل المحض** طرحَها التكويني بوصفها مبدأ من مبادئ الحكم في معرفة الطبيعة. أوصل هذا القصد مجمل فلسفة كانط إلى خلاصة منهجية. فملكة الحكم تشيد جسراً بين الفهم والعقل. والجانب المعقول الذي يشير إليه الذوق، أي الأساس فوق الحسي للإنسان، يتضمن في الوقت نفسه التوسط بين التصورات عن الطبيعة والتصورات عن الحرية[98]. وهذه هي الدلالة المنهجية التي تقدمها مشكلة الجمال الطبيعي لكانط: أي أنها تضع أرضية للموقع الرئيس للغائية. يمكن للجمال الطبيعي وحده، وليس الفن، أن يصرّ على شرعنة مفهوم الغرض في الطبيعة المحكومة. ولها السبب المنهجي فقط، فإن حكم الذوق «المحض» يوفر الأساس الذي لا غنى عنه بالنسبة للنقد الثالث.

ولكن حتى ضمن «نقد ملكة الحكم الجمالي»، ليس ثمة مسألة غير مسألة وجهة نظر العبقرية التي تحلّ أخيراً محلّ وجهة نظر الذوق. وعلى المرء أن ينظر

(97) Ibid., p. li (§VII).

(98) Ibid., p. lv ff. (§IX, tr. Meredith, pp. 38ff.).

فقط إلى الكيفية التي وصف بها كانط العبقرية، فهو يرى أن العبقريةَ أثيرةُ الطبيعة؛ كما عُدَّ الجمال الطبيعي هِبة من الطبيعة. ويجب أن يكون بمستطاعنا أن نعدّ الفنّ كما لو كان طبيعة. فمن خلال العبقرية، تمنح الطبيعةُ الفنَّ قواعدها. في جميع هذه العبارات[99]، يكون مفهوم الطبيعة معياراً لا خلافَ فيه.

وهكذا فإن ما ينجزه مفهوم العبقرية هو فقط وضع نتاجات الفن في تكافؤ مع الجمال الطبيعي من الناحية الجمالية. وقد نُظر إلى الفن أيضاً من الناحية الجمالية؛ بمعنى أنه يستدعي أيضاً حكماً تأملياً. فما يُنتَج قصدياً، ومن ثمّ يكون ذا غرض، لا يرتبط بمفهوم ما، وإنما هو يريد الإمتاع في كونه يستدعي حكماً، تماماً مثل الجمال الطبيعي. وعبارة «الفنّ هو فنّ تخلقه العبقرية» تعني أن ليس هناك، بالنسبة للجمال الفني أيضاً، مبدأ لحكم، ولا معيار لمفهوم ومعرفة غير تلاؤمها لإعلاء الشعور بالحرية في لعب ملكاتنا الإدراكية. للجمال، سواء أكان في الطبيعة أو في الفن[100]، المبدأ القبلي نفسه الذي يقع ضمن الذاتية تماماً. لا تعني استقلالية الحكم الجمالي أن هناك عالماً مستقلاً من الشرعية بالنسبة للموضوعات الجميلة. ويسوغ تفكير كانط المتعالي في قبلية الحكم طرح الحكم الجمالي، ولكنه لا يجيز أساساً فلسفة في علم الجمال كفلسفة للفنّ (يقول كانط نفسه أن ليس ثمة مذهب أو ميتافيزيقا هنا توازي النقد)[101].

(ب) علم جمال العبقرية ومفهوم الخبرة Erlebnis

1. هيمنة مفهوم العبقرية

اكتسب بناء الحكم الجمالي على قبلية ذاتية دلالةً جديدة تماماً عندما تغيّر فحوى التفكير الفلسفي المتعالي مع أخلاف كانط. وإذا لم تعد موجودةً الخلفيةُ الميتافيزيقيةُ التي هي أساس أولية الجمال الطبيعي لدى كانط، والتي تشدّ مفهوم

---

(99) Ibid., p. 181. (§§45-6, tr. Meredith, pp. 166-68).

(100) يفضل كانط على نحو مميز "أو" على "و".

(101) Ibid., pp. x and LII (tr. Meredith, Preface p. 7 and § VIII p. 36).

العبقرية إلى الطبيعة، فإن مشكلة الفنّ تظهر بطريقة جديدة. وحتى الطريقة التي فهم بها فريدريك شيللر كتاب **نقد ملكة الحكم** ووضع بها أهمية اعتداله الأخلاقي والتربوي خلف تصور عن «تربية جمالية» معين، هذه الطريقة منحت وجهة النظر عن الفن ـ بدلاً من الذوق والحكم، كما هو لدى كانط ـ مكانةً متميزة.

ومن وجهة نظر الفن، فإن المفهوميْن الكانطييْن عن الذوق والعبقرية تبادلا الموقع تماماً. فقد كان على العبقرية أن تصبح تصوراً أكثر شمولاً، أما ظاهرة الذوق فقد توجب، على العكس، بخس حقها.

والآن، ثمة إرهاصات لمثل هذا الانقلاب في القيم حتى لدى كانط نفسه. وطبقاً لكانط، إنه لذو دلالة معينة بالنسبة لملكة حكم الذوق أن يُعرَّف الفنّ بوصفه إبداع العبقرية. وأحد الأشياء التي يحكم عليها الذوق هو ما إذا كان لعمل فنّ ما روح أو أنه بلا روح. ويقول كانط عن الجمال الفني أنه «في الحكم على موضوع ما، لابدّ للمرء من أن يضع في اعتباره إمكانية الروح فيه، ومن ثمّ إمكانية العبقرية»[102]، وفي موضع آخر يتحدث بوضوح عن أنه من دون العبقرية لا يمكن للفنّ أن يحكم على موضوع ما، بل لا يمكن حتى لذوق صحيح ومستقل فعل ذلك[103]. ولذلك فإن وجهة نظر الذوق ـ بقدر ما تُمارَس على موضوعها الأكثر أهمية: أي الفن ـ تنفذ حتماً إلى وجهة نظر العبقرية. فالعبقرية في الفهم توازي العبقرية في الخلق. ولا يعبر كانط عن ذلك بهذه الطريقة، بل إن مفهوم الروح الذي يستخدمه هنا[104] قابل للاستعمال في كلا المثاليْن على نحو متساوٍ. على هذا الأساس سيُبنى الشيء الكثير فيما بعدُ.

من الجلي أن مفهوم الذوق يفقد دلالته إذا احتلت ظاهرة الفن موقع

(102) id., §48.

[يستخدم ميريديث كلمتيْ "soul" و "soulless" بالنسبة لكانط و *geist* و *geistlos* لغادامير].

(103) Ibid., §60.

(104) Ibid., §49.

الصدارة. فوجهة نظر الذوق تغدو ثانوية بالنسبة لعمل الفن. وغالباً ما يكون للحساسية في اختيار ذلك الذي يشكل الذوق تأثير ثابت على عكس حالة أصالة العمل الفني للعبقرية. فالذوق يتفادى غير الاعتيادي والشاذ. إنه يعالج سطح الأشياء، وهو لا يعالج بنفسه ما هو أصيل في إنتاج فني معين. ونحن نجد ـ حتى في بدايات مفهوم العبقرية في القرن الثامن عشر ـ حِدّة في الجدل ضدّ مفهوم الذوق. كان هذا الجدل موجَّهاً ضد علم الجمال الكلاسيكي، وكان يطالب نموذج الذوق في النزعة الكلاسيكية الفرنسية بلزوم تهيئة مكان يَسَعُ شكسپير (ليسنغ). ضمن هذا النطاق، يكون كانط ذا نزعة محافظة ويتبنى موقعاً وسطاً بقدر ما يحافظ، ـ على نحو ثابت، ولأغراض متعالية ـ على مفهوم الذوق الذي لم ترفضه بعنف حركة العاصفة والغليان(*) Sturm und Drang فقط، وإنما حطّمته بعنف أيضاً.

ولكن، عندما تحول كانط من إقامة الأسس العامة إلى مشكلات محددة لفلسفة الفن، فإنه بنفسه يشير إلى ما وراء وجهة نظر الذوق ويتحدث عن كمال الذوق[105]. ولكن ما معنى هذا؟ تدلّ السمة المعيارية للذوق ضمناً على إمكانية أن يكون مهذباً وكاملاً. وطبقاً لكانط، سوف يفترض الذوق الكامل، الذي يُعدّ تحقيقه مهماً، شكلاً ثابتاً ونهائياً. وهذا أمر منطقي تماماً مهما بدا لنا منافياً للعقل. لأنه إذا كان للذوق أن يكون ذوقاً جيداً، فإن هذا يضع نهاية لنسبية الذوق كلها التي تفترضها النزعة الشكية الجمالية. وسوف يشمل جميع أعمال الفن التي تحقق «الجودة»، وهكذا تشمل طبعاً جميع تلك الأعمال التي تُبدعها العبقرية.

هكذا نرى أن فكرة الذوق الكامل التي يناقشها كانط تكون محددة على نحو جِدّ ملائم من طرف مفهوم العبقرية. ومن الواضح أنه من المستحيل تطبيق فكرة الذوق الكامل على دنيا الجمال الطبيعي. وربما يكون مقبولاً في حالة البستنة،

(*) حركة أدبية ألمانية قامت في أواخر القرن الثامن عشر، مجّدت الطبيعة والشعور والفردية، وناهضت عقلانية عصر التنوير. (المترجمان)

(105) Ibid., p. 264 (§60).

ولكن كانط، انسجاماً مع محاججته، ينسب البستنة إلى عالم الجميل فنياً[106]. لكن فكرة الذوق الكامل حين نواجه جمالاً طبيعياً ـ مثل جمال منظر طبيعي ـ غير مجدية. فهل يتمثل الذوق الكامل في تقييم كل جمال طبيعي طبقاً لمزاياه؟ وهل يمكن أن يكون ثمة خيار في هذا العالم؟ وهل هناك نظام للمزايا؟ هل المنظر الطبيعي المشمس أجمل من المنظر الطبيعي في جوّ ماطر؟ هل هناك شيء قبيح في الطبيعة؟ أن هناك أشياء جذابة متنوعة لأمزجة متنوعة، تسرّ بصورة مختلفة أذواقاً مختلفة؟ قد يكون كانط محقاً حين رأى أهميةً أخلاقيةً في أن شخصاً ما يمكن أن تُشعره الطبيعة بالسعادة. ولكن هل ثمة من معنى وراء التمييز بين الذوق الجيد والذوق السيئ فيما يتعلق بالطبيعة؟ وحيثما لا يكون جدال في ملاءمة هذا التمييز، يكون الذوق كما رأينا ـ فيما يتصل بالفن والبراعة ـ قيداً على الجميل، فهو لا ينطوي على مبدأ خاص به. وهكذا تكون فكرة الذوق الكامل فكرة ملتبسة فيما يتعلق بالطبيعة والفن كذلك. ربما يمارس المرء تحريفاً لمفهوم الذوق إذا لم يقبل قابليته على التنوع. ومهما يكن، فإن الذوق شاهد على متغيرية جميع الشؤون الإنسانية وشاهد على نسبية القيم الإنسانية برمتها.

إن تأسيس كانط علم الجمال على مفهوم الذوق ليس مرضياً تماماً. ويبدو مفهوم العبقرية ـ الذي طوره كانط كمبدأ متعالٍ للجمال الفني ـ أفضلَ بكثير من مفهوم الذوق ومناسباً لأن يكون مبدأ جمالياً شمولياً. وذلك لأنه يحقق مطلب الثبات في مجرى الزمن أفضل مما يفعل مفهوم الذوق. فمعجزة الفن ـ أي الكمال الملغز الذي تتضمنه الإبداعات الفنية الناجحة ـ هي معجزة بادية للعيان في جميع العصور. ويبدو ممكناً إخضاع الذوق للوصف المتعالي للفن وفهم الإحساس المؤكد بالعبقرية في الفن عن طريق الذوق. وفيما بعد، أصبحت عبارة كانط «الفن

---

(106) هو يراه، على نحو غريب، فرعاً من فروع فنّ الرسم وليس فن العمارة (ibid., p.205,) §51, tr.Meredith, p. 187) وهو تصنيف يفترض تبدّل الذوق من النموذج الفرنسي للحدائق إلى الإنجليزي. قارن: مقالة شيللر "Über den Gartenkalender auf das Jahr 1795" وبأي حال، يعزو شليرماخر، في عمله *Ästhetik* تحرير أودبريخت ص204، فن البستنة الإنجليزي إلى فن العمارة مطلقاً عليه اسم "فن العمارة الأفقي". (قارن: هامش رقم 269 من هذا القسم).

الجميل هو فن العبقرية» مبدأ متعالياً لعلم الجمال عموماً. فعلم الجمال ممكن بإطلاق كفلسفة للفن فقط.

بلغت المثالية الألمانية هذه النتيجة. وباتباع مذهب كانط في الخيال المتعالي في هذه القضية وقضايا أخرى، استخدم كل من فخته وشيلنغ هذا المفهوم استخداماً جديداً في علم الجمال الخاص بكل واحد منهما. وبخلاف كانط، اعتبرا وجهة نظر الفن (بوصفها نتاجاً لاواعياً للعبقرية) متضمنة حتى الطبيعة التي فُهمت كنتاج للروح(107).

لكن أسس علم الجمال تحوّلت الآن. ومثلما حدث مع مفهوم الذوق، بُخس حقّ مفهوم الجمال الطبيعي، أيضاً، أو فُهم على نحو مختلف. أما المتعة الأخلاقية في الجمال الطبيعي التي صوّرها كانط بحماسة مندفعة فتتضائل أمام مواجهة الإنسان ذاته في أعمال الفن. وفي كتاب هيغل الرائع **علم الجمال**، يوجد الجمال الطبيعي «انعكاساً للروح» فقط. وفي الحقيقة، لم يعد هناك أي عنصر مستقل في النظام الكلي لعلم الجمال(108).

من الواضح أن اللاتحديد ـ الذي يقدم نفسه به الجمال الطبيعي للروح

---

(107) يبيّن عمل فريدريك شليغل *Lyceum Fragment* 1797 المدى التي أضحت فيه ظاهرة الجميل الشاملة معمّاة بسبب التطور الذي حدث بين كانط وأخلافه والذي سميتُه "وجهة نظر الفن": "إن العديد ممن يُسمّون فنانين، تُنتج الطبيعة، على الأرجح، أعمالهم الفنية". نلمس في هذا التعبير تأثير تفسير كانط لمفهوم العبقرية كهبة من الطبيعة، ولكن بعد ذلك بقليل، أصبح هذا التأثير، على العكس، اعتراضاً على افتقار الفنانين للوعي الذاتي.

(108) منحت محاضرات هوثو عن علم الجمال للجمال الطبيعي موقعاً متميزاً إلى حد ما، اتضح ذلك في التنظيم الأصلي الذي قام به هيغل لهذه المحاضرات، واتضح أيضاً بما قام به لاسون من إعادة ترتيب لهذه المحاضرات على أساس ملاحظات عنها.

Cf. Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Lasson, Xa, 1st half vol. (*Die Idee und das Ideal*), pp. XII ff.

وقارن: الدراسات المعدة الآن لطبعة جديدة لـ:

A. Gethmann-Siefert, *Hegel-Studien*, supp. Vol. 25 (1985) and my "Die Stellung der Poesie im Hegel'schen System der Künste," *Hegel-Studien*, 21 (1986).

المؤوِّلة والفاهمة - تسوّغ لنا القول مع هيغل إن «جوهره متضمَّن في الروح»[109]. للتعبير عن ذلك من ناحية علم الجمال، يستنتج هيغل هنا استنتاجاً صحيحاً بإطلاق؛ وقد قاربتُ هذا الاستنتاج في أعلاه حينما تكلمتُ على عدم ملاءمة تطبيق فكرة الذوق على الطبيعة. يعتمد الحكم على جمال منظر طبيعي، بلا ريب، على الذوق الفني السائد. وعلى المرء أن يفكر فقط في أن منظر جبال الألب وُصف على أنه قبيح، ونحن نجد هذا الوصف في القرن الثامن عشر؛ وكما نعلم حدث هذا بتأثير روح التناسق المصطنع التي هيمنت على قرن النزعة الاستبدادية. وهكذا بُني علم الجمال لدى هيغل على وجهة نظر الفن. ففي الفن يواجه الإنسان نفسه، روح تواجه روحاً.

مما هو حاسم لتطور علم الجمال الحديث أن المثالية التأملية - هنا أيضاً وفي مجمل عالم الفلسفة المنهجية - كان لها تأثير يتخطى بكثير أهميتها المعروفة. وقد أفضى الرفض العنيف للنزعة التخطيطية الدوغمائية للمدرسة الهيغلية في منتصف القرن التاسع عشر إلى المطالبة بتجديد النقد تحت شعار «العودة إلى كانط». ويصدق الأمر نفسه على علم الجمال. فمهما كانت روعة الفن المستخدم لكتابة تاريخ رؤى العالم، كما في كتاب هيغل **علم الجمال**، فإن هذا المنهج في كتابة التاريخ قبلياً، الذي غالباً ما تمّ توظيفه من طرف المدرسة الهيغلية (روزنكرانتنز، شوسلر، وغيرهما)، أقول إن هذا المنهج قد تمّ نبذه سريعاً. وبأي حال، فإن نداء العودة إلى كانط الذي بزغ ضداً لهذا المنهج لا يمكنه الآن أن يكون عودة حقيقية وأن يمثل استعادة لأفق نقد كانط. بالأحرى، بقيت كل من ظاهرة الفن ومفهوم العبقرية في مركز علم الجمال، فيما هُمِّشت مشكلة الجمال الطبيعي ومفهوم الذوق.

يظهر هذا الأمر في الاستعمال اللغوي أيضاً. إن قصر كانط مفهوم العبقرية على الفنان (وهو ما عالجتُه في أعلاه) لم تكن له أية هيمنة؛ بل على العكس، ارتقى مفهوم العبقرية في القرن التاسع عشر إلى مرتبة مفهوم قيميّ كليّ وصار مثلاً

(109) *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. Lasson.

أعلى مع مفهوم الإبداع. يقع المفهوم الرومانسي والمثالي عن الإنتاج اللاواعي وراء هذا التطور، واكتسب عبر شوبنهاور وفلسفة اللاوعي تأثيراً هائلاً. لقد بيّنتُ أن هذا النوع من الهَيمَنة المنهجية لمفهوم العبقرية على مفهوم الذوق ليست هيمنة كانطية. وعلى أية حال، كان الاهتمام الأساسي لكانط منصبّاً على منح علم الجمال أساساً مستقلاً ومتحرراً من معيار المفهوم، وعلى أن لا يثير سؤال الحقيقة في عالم الفن، بل من أجل أن يبنى الحكم الجمالي على قبلية ذاتية لشعورنا بالحياة، أي انسجام قدرتنا على «المعرفة» عموماً التي هيَ ماهية كل من الذوق والعبقرية. كان ذلك كله جزءاً من من لاعقلانية القرن التاسع عشر ومن عبادة العبقرية. ومذهب كانط في «تقوية الشعور بالحياة» (Lebensgefühl) في اللذة الجمالية أعانت مفهوم «العبقرية» على أن يتطور إلى تصور شمولي عن الحياة (Leben)، لاسيما بعد أن رفع فخته العبقرية وما تُبدعه إلى وضع متعالٍ وكليّ. ومن هنا أعلنت الكانطية المحدثة ـ بمحاولتها استمداد الشرعية الموضوعية بأسرها من ذاتية متعالية ـ مفهوم الخبرة Erlebnis ليكون المادة نفسها التي تشكل الوعي[110].

2. عن تاريخ كلمة الخبرة Erlebnis

من المدهش اكتشاف أن الاسم Erlebnis، بخلاف الفعل Erleben، أصبح شائعاً خلال عقد السبعينيات في القرن التاسع عشر فقط، أما في القرن الثامن عشر فلم يكن موجوداً بالمطلق، ولم يكن يعرفه حتى شيللر وغوته[111]. وعلى ما يبدو فإن أول ظهور له كان في إحدى رسائل هيغل[112]. وخلال الثلاثينيات والأربعينيات

(110) كان لويغي باريسون، في كتابه *L'estetica del idealismo Tedesco* (1952)، هو الذي أظهر أهمية فخته لعلم الجمال المثالي. وعلى نحو مشابه، كان التأثير السري لفخته وهيغل ملاحَظاً ضمن الحركة الكانطية المحدثة برمتها.

(111) وذلك طبقاً لمعلومات من الأكاديمية الألمانية في برلين التي لم تستكمل، على أي حال، جمعها أمثلة لكلمة Erleben.

[See now Konrad Cramer, "Erlebnis," in *Historisches Wörterbuch der philosophie*, ed. J. Ritter, II, 702-11.]

(112) يكتب هيغل واصفاً رحلة ما بما يأتي: "خبرتي كلها" (Erlebnis)، (*Briefe, ed. Hoffmeister, III, 179*). وعلى المرء أن يلاحظ أن هذه كانت رسالة، حيث لا =

من القرن نفسه، ورد ذكره في حالات عرضية فقط (لدى تيك، وألكسيس، وغوتزكو). ونادراً ما ظهرت هذه الكلمة في الخمسينيات والستينيات، ثمّ ظهرت فجأة بتواتر معين في السبعينيات[113]. والظاهر أن هذه الكلمة دخلت الاستعمال العام في الوقت الذي بدأت فيه تُستخدَم في الكتابة السِّيَرية.

مادامت كلمة Erlebnis اشتقاقاً ثانوياً من الفعل Erleben، الذي هو فعل أقدم ظهوراً وغالباً ما استعمل في عصر غوته، فلا بد من أن نحلل معنى Erleben لكي نحدد سبب صياغة كلمة جديدة. أولاً تعني كلمة Erleben «أن تبقى حياً، عندما يحدث حدث ما». وهكذا توحي الكلمة بمباشرة شيء فعلي مدرَك؛ بخلاف شيء يفترض المرء معرفته ولكن لم تشهده خبرته الخاصة، سواء أكان السبب أنه تبناه أو سمعه من الآخرين، أو أنه أخذه مأخذ ظنّ أو استنتاج أو تخيل. فما يُجرَّب هو على الدوام ما جرّبه المرء بنفسه.

ولكن الصيغة "das Erlebte" استعملت، في الوقت نفسه، لكي تدلّ على المضمون الثابت لما يتمّ تجريبه. يشبه هذا المضمون حصيلة أو ثمرة تحقق الديمومة، والسيطرة، والأهمية بعد زوال عملية التجريب. وكلا المعنيين يقع فيما وراء صياغة Erlebnis: أي الطابع المباشر الذي يسبق التأويل، والتنقيح، والتواصل، ويقدم للتأويل مجرد نقطة بداية ـ أي تلك المادة التي يراد تشكيلها ـ وحصيلة هذا التأويل المكتشفة، وثمرته الدائمة.

وما ينسجم مع المعنى المزدوج للكلمة erleben هو أن حقيقة الكلمة Erlebnis قد أخذت جذرها من أدب السيرة. وجوهر السيرة ـ لاسيما سِيَر الفنانين

= يتردد المرء من استعمال تعبيرات غير معتادة، لاسيما التعبيرات العامّيّة، إذا لم تتوفر كلمات مألوفة. ولذلك يستعمل هيغل تعبيراً مشابهاً (*Briefe, III, 55*)، "والآن عن نمط حياتي [*Lebwesen* كلمة مركبة] في يينا". من الواضح أن هيغل كان يبحث عن مصطلح شامل لم يوجد بعدُ (كما يشير إلى استعماله كلمة *Erlebnis* في صيغة المؤنث).

(113) وذلك في سيرة شليرماخر التي كتبها دلتاي (1870)، وفي سيرة فنكلمان التي كتبها جستي Justi (1872)، وفي كتاب هيرمان غريم المعنون غوته (1877)، ويُحتمَل تواترها في مواضع أخرى.

والشعراء في القرن التاسع عشر ـ هو أن تفهم الأعمال انطلاقاً من الحياة. ويكمن إنجاز السّير، بدقة، في التوسط بين المعنيين الاثنين اللذين تعرّفناهما في الكلمة «Erlebnis» وفي النظر إلى هذين المعنيين كوحدة مثمرة: كشيء يصبح «خبرة» لا بقدر ما يُجرَّب حسب، بل بقدر ما يخلق وجوده المجرَّب تأثيراً خاصاً يمنحه أهمية مستديمة. وتكتسب «خبرة» من هذا النوع مكانة جديدة تماماً عندما يتمّ التعبير عنها في الفن. وقد صاغ هذا الترابطَ بإحكام العنوانُ الشهير لكتاب دلتاي **الخبرة والشعر** Das Erlebnis und die Dichtung. وفي الحقيقة، كان دلتاي أولَ من أعطى الكلمة وظيفة تصورية سرعان ما أضحت مفهوماً للقيمة رائجاً ومحدداً وواضحاً بذاته، الأمر الذي حدا بلغات أوربية عدة إلى اقتراضها. ولكن من المعقول افتراض أن استعمال دلتاي للمصطلح كان مجرد تأكيد لما حدث في حياة اللغة.

وفي حالة دلتاي، يمكننا أن نعزل بسهولة العناصر المتباينة الفاعلة في الكلمة الجديدة Erlebnis لغوياً وتصورياً. وقد كان عنوان **الخبرة والشعر** Das Erlebnis und die Dichtung متأخراً كفاية (1905). وتحتوي النسخة الأولى من المقالة المخصصة لغوته ـ التي نشرها دلتاي في العام 1877 ـ على استعمالات للكلمة Erlebnis إلى حد معين، ولكنها لا تقدم شيئاً عن التحديد الاصطلاحي اللاحق للتصور. والأنماط المبكرة لهذا التحديد المتأخر ـ الذي أسس تصورياً معنى للكلمة Erlebnis ـ تستحق نظرة عن كثب. إذ يبدو أن الأمر أكبر من مصادفة أنه في سيرة غوته (وفي مقالة عن غوته) ظهرت هذه الكلمة فجأة وبتواتر. ويُغري غوته، أكثر من أي واحد آخر، المرء بأن يصوغ هذه الكلمة، مادام شعره يكتسب، بمعنى جديد تماماً، براعته مما جرّبه. وقد قال هو نفسه إن شعره كلّه كانت له طبيعة الاعتراف الواسع[(114)]. تبنى هيرمان غريم في كتابته سيرة غوته هذا القول كمبدأ منهاجي للسيرة، ونتيجة لذلك استعمل الجمع، خبرات Erlebnisse، بتواتر.

تتيح لنا مقالة دلتاي عن غوته أن نلقي نظرة ارتجاعية على التاريخ اللاواعي

---

(114) *Dichtung und Wahrheit*, part II, book 7 (*Werke*, Sophienausgabe, XXVII, 110).

البعيد لهذه الكلمة منذ أن قدّمها في العام 1877 ونقّحها فيما بعد في كتاب **الخبرة والشعر** (1905)[115]. في هذه المقالة، يقارن دلتاي غوته بروسو، ولكي يصف النمط الجديد من الكتابة الذي بناه روسو على عالم خبراته الداخلية، استعمل تعبير das Erleben. وفي إعادة صياغته عبارة روسو نجد أيضاً عبارة «die Erlebnisse früher Tage» (خبرات الأيام السابقة)[116].

وعلى أية حال، كان معنى كلمة Erlebnis ما يزال ملتبساً حتى في الكتابات المبكرة لدلتاي. يظهر هذا جلياً في فقرة حذف منها دلتاي الكلمة Erlebnis في الطبعات المتأخرة، وإليك الفقرة: «مطابقة كليهما لما كان جرّبه ولما كان، بافتراض تجاهله للعالم، تخيّله وعامله كخبرة (Erlebnis) . . .»[117]. وقد تكلم مرة أخرى على روسو. غير أن الخبرة التخيلية لا تفي بالمعنى الأصلي للكلمة Erleben، ولا يفي بذلك أيضاً حتى الاستعمال التقني المتأخر الخاص بدلتاي، حيث تعني كلمة Erlebnis ما هو معطى مباشرة، أي المادة الأساسية للخلق التخيلي بأسره[118]. تعبر الكلمة المصوغة Erlebnis، بطبيعة الحال، عن نقد لعقلانية عصر التنوير التي أكّدت، باتباع روسو، مفهوم الحياة (Leben). والراجح أن تأثير روسو في النزعة الكلاسيكية الألمانية هو الذي دشّن معيار الخبرة Erlebtsein (أي كون الشيء مجرَّباً) ومن ثمّ خلقت إمكانية صياغة الكلمة Erlebnis[119]. ولكن مفهوم الحياة شكّل أيضاً خلفية ميتافيزيقية للنزعة المثالية

(115) *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, X; cf. Dilthey's note on "Goethe und die dichterische Phantasie," *Das Erlebnis und die Dichtung*, pp. 468ff.

(116) *Das Erlebnis und die Dichtung*, 6th ed., p. 219; cf. Rousseau, Confessions, part II, book 9.

لا يمكن العثور على فقرة متماثلة تماماً. ومن الواضح أنها ليست ترجمة، بل هي إعادة صياغة لوصف روسو.

(117) *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, op. cit.

(118) قارن بما ورد في المقالة المتأخرة عن غوته في كتاب الخبرة والشعر، ص177: "الشعر تمثيل للحياة وتعبير عنها. فهو يعبر عن الخبرة (Erlebnis) ويمثل الواقع الخارجي للحياة".

(119) لاشكّ في أن لغة غوته كانت ذات أثر حاسم هنا، يقول: "لك أن تسأل فقط عما =

التأملية الألمانية، ومارس تأثيره على فخته، وهيغل، وحتى شليرماخر. وعلى العكس من تجريد الفهم وجزئية الإدراك والتمثيل، يدل هذا المفهوم ضمناً على ارتباط بالكلية، باللاتناهي. وهذا مسموع بوضوح في نغمة الكلمة Erlebnis حتى اليوم.

كان احتكام شليرماخر للشعور الحي ضد العقلانية الباردة لعصر التنوير، ومناداة شيللر بحرية جمالية ضد مجتمع المكننة، والفرق الذي وضعه هيغل بين الحياة (الروح، فيما بعد) و«الوضعية»، كل ذلك كان رائداً في الاحتجاج على المجتمع الصناعي الحديث، هذا الذي اقتضى من الكلمة Erlebnis والكلمة Erleben، في بداية القرن العشرين، أن تصبحا صرختين مدويتين ومقدستين. كان تمرد حركة الشباب Jugend Bewegung ضد الثقافة البورجوازية ومؤسساتها بوحي من هذه الأفكار، ولعب تأثير فريدريك نيتشه وهنري برغسون دوره أيضاً، كما مارست التأثير أيضاً «حركة روحية» مثل الحركة التي حفّت بستيفان جورج، والدقة المتناهية التي تفاعلت بها فلسفة جورج زِملْ مع هذه الأحداث. تتبع فلسفة الحياة هذه الأيام أسلافَها الرومانسيين. فرفض مكننة الحياة في المجتمع الجماهيري المعاصر جعل الكلمة تبدو واضحة بذاتها بحيث أن متضمناتها التصورية بقيت متخفية كلياً[120].

وهكذا لابد لنا من أن نفهم صياغة دلتاي للمفهوم في ضوء التاريخ السابق

= إذا كانت قصيدة ما تتضمن شيئاً مجرَّباً "(*ein Erlebtes*) (Jubiläumsausgabe, XXXVIII, 326)، ويقول: "للكتب أيضاً خبرتها (*ihe Erlebtes*) (ibid., p. 257). إذا كان عالم الثقافة والكتب يقاس بهذا المقياس، فهو أيضاً نُظر إليه كموضوع للخبرة. ومن المؤكد أنه ليس من قبيل المصادفة أن مفهوم Erlebnis ـ في سيرة غوته الأحدث التي كتبها فريدريك غوندولف ـ خضع إلى تطور مصطلحي ضافٍ. وتفريق غوندولف بين *Ur-Erlebnis* (الخبرة البدائية) و *Bildungserlebnisse* (الخبرات الثقافية) هو تطور منطقي للتصور السِّيَريّ الذي انبثقت منه كلمة *Erlebnis*.

(120) قارن، على سبيل المثال، دهشة روثَكَر من نقد هيدغر لكلمة *Erleben* الموجّه كلياً ضد المتضمنات التصورية للنزعة الديكارتية:

Die dogmatische Denkform in den Geiteswissenschaften und das Problem des Historismus (1954), p. 431.

للكلمة بين الكتابات الرومانسية، وأن نتذكر أن دلتاي كان كاتب سيرة شليرماخر. ومن الصحيح أننا لا نجد مع ذلك كلمة Erlebnis لدى شليرماخر، وعلى ما يبدو أننا لا نجد حتى الفعل erleben. غير أننا لا نفتقر إلى مرادفات تغطي نطاق معنى الـErlebnis(121)، وواضح في هذه المرادفات خلفية مفهوم وحدة الوجود. يبقى كل فعل، كعنصر من عناصر الحياة، مرتبطاً بتناهي الحياة الذي يُظهر نفسه عبر هذا الفعل. وكل شيء متناهٍ هو تعبير وتمثيل للامتناهي.

في الحقيقة، نحن نجد، في السيرة التي كتبها دلتاي لشليرماخر وتحديداً في وصف التأمل الديني، استعمالاً مبدعاً لكلمة Erlebnis التي تُلمع سلفاً إلى مضمونها التصوري: «كلّ خبرة من خبراته القائمة بذاتها هي صورة منفصلة للكون مقتطعة من السياق التفسيري»(122).

---

(121) من هذه المرادفات: *Akt des Lebens* ("فعل الحياة")، *Akt des gemeinschaftlichen Seins* ("فعل الوجود المشترك")، *Moment* ("عنصر أولي")، *eigenes Gefühl* ("شعور المرء الخاص")، *Empfindung* ("شعور")، *Einwirkung* ("تأثير")، *Regung* ("الشعور بالتصميم الذاتي الحر للقلب"، *als freie Selbstbestimmung des Gemüts*)، *das ursprünglich Innerliche* ("داخلية المرء الأصلية")، *Erregung* ("السرور")، إلخ.

(122) Dilthey, *Das Leben Schleiermachers*, 2nd ed., p. 341.

من المفيد معرفة أن قراءة كلمة *Erlebnisse* (التي أعدّها صحيحة) هي تصحيح ورد في الطبعة الثانية (1922 من طرف مولرت Mulert)، لكلمة *Ergebnisse* الواردة في الطبعة الأصلية لعام 1870 (الطبعة الأولى، ص305). فإذا كان هذا خطأ طباعياً في الطبعة الأولى، فهو خطأ جاء من تقارب المعنى بين الكلمتين *Erlebnis* و *Ergebnis* اللتين رأيناهما في أعلاه. يمكن توضيح ذلك بمثال آخر. نقرأ في عمل هوثو *Vorstudien für Leben und Kunst (1835)* ما يلي: "ومع ذلك، يعتمد هذا النمط من الخيال على ذكرى مواقفَ نواجهها (*erlebter Zustände*)، وعلى الخبرات، بدلاً من أن تكون أصيلة بذاتها. فالذاكرة تحفظ وتجدد الفردية والنشاط الخارجي لهذه النتائج (*Ergebnisse*) بجميع ما يحيط بها من ظروف، ولا تتيح للشيء الشمولي أن ينبثق لذاته". لا قارئ سيندهش من نص يتضمن هنا كلمة *Erlebnisse* بدلاً من كلمة *Ergebnisse*. [غالباً ما يستخدم دلتاي كلمة *Erlebnis* في المقدمة التي كتبها أخيراً لسيرة شليرماخر]، انظر: *Gesammelte Schriften, XIII, part 1, pp. xxxv-xlv*.

3. مفهوم الخبرة Erlebnis

بعد أن تفحصنا تاريخ هذه الكلمة، دعونا نتفحص تاريخ مفهومها. نعرف مما سبق أن مفهوم دلتاي للخبرة Erlebnis يتضمن بوضوح عنصرين، عنصر وحدة الوجود والعنصر الوضعي، الخبرة Erlebnis ونتيجتها (Ergebnis). ليس هذا من فعل المصادفة، بل هو نتيجة لموقع دلتاي الوسط بين النزعة التأملية والنزعة التجريبية، الموقع الذي سيتوجب علينا معالجته لاحقاً. فمادام دلتاي معنياً بشرعنة عمل العلوم الإنسانية أبستيمولوجياً، فإنه كان مأسوراً بمسألة ما هو معطى حقيقة. ولذا فإن مفاهيمه يثيرها الغرض الأبستيمولوجي أو بالأحرى حاجات الأبستيمولوجيا نفسها؛ الحاجات المنعكسة في التحليل اللغوي الذي أجريناه في أعلاه. إن البعد عن الخبرة والتوق إليها ـ اللذين سببهما القلق جراء الأعمال المعقدة للحضارة المتحولة بفعل الثورة الصناعية ـ أدرجت كلمة Erlebnis في الاستعمال اللغوي العام، وكذلك منح الموقف المتباين والجديد الذي اتخذه الوعي التاريخي من التراث، مفهوم الخبرة Erlebnis وظيفته الأبستيمولوجية. وسمة تطور العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر هو أنها لم تعترف فقط بالعلوم الطبيعية كنموذج خارجي لها، بل أنها تنمّي، نتيجة للخلفية نفسها التي للعمل الحديث، الشعور نفسه في التجريب والبحث. وكما شعر عصر الميكانيكا باغترابه عن الطبيعة المُتَصَوَّرة على أنها العالم الطبيعي، وعبّر عن هذا الشعور أبستيمولوجياً في مفهوم الوعي الذاتي وفي القاعدة، التي تطورت إلى منهج، التي مفادها أن «الإدراكات الواضحة والمتميزة» هي الإدراكات اليقينية فقط، كذلك شعرت العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر بالاغتراب نفسه عن عالم التاريخ. إذ لم تعد الإبداعات الروحية للماضي، أي الفن والتاريخ، تنتمي بذاتها إلى الحاضر، بالأحرى هي تخلت عن البحث، وصارت مجرد معلومات، معطيات يمكن للماضي أن يصنع منها الحاضر. وهكذا يكون مفهوم المعطى مهماً أيضاً في صياغة دلتاي لمفهوم الخبرة Erlebnis.

إن ما يحاول دلتاي أن يدركه في مفهوم الخبرة هو الطبيعة الخاصة للمعطى في العلوم الإنسانية. فهو يضفي، متبعاً صياغة ديكارت للكوجيتو، على مفهوم

الخبرة سمة الارتداد والانعكاس إلى الداخل، وهو يحاول على أساس هذا النمط الخاص من المعطى أن يشيّد تسويغاً أبستيمولوجياً لمعرفة العالم التاريخي. إن المعطيات الأولية ـ التي يرجع إليها تأويل الموضوعات التاريخية ـ ليست معطيات التجريب والقياس، بل هي وحدات للمعنى. وذلك ما يقرره مفهوم الخبرة: فبنية المعنى التي نجدها في العلوم الإنسانية ـ مهما بدت لنا غريبة ومبهمة ـ قد تعود إلى الوحدات الرئيسة لما هو معطى في الوعي، في الوحدات التي لم تعد تتضمن بذاتها أيَّ شيء غريب، أو موضوعي، أو أنها بحاجة إلى تأويل. إن وحدات الخبرة هذه هي نفسها وحدات المعنى.

سوف نرى كم هو حاسم لفكر دلتاي أن تسمى الوحدة الأساسية للوعي «الخبرة Erlebnis»، وليس «الحسّ» كما كانت تسمى آلياً في الكانطية وفي الأبستيمولوجيا الوضعية في القرن التاسع عشر وصولاً إلى إرنست ماخ. ولذلك، عزل دلتاي نموذج بناء المعرفة عن الحسّ وقدّم بدلاً من ذلك طرحاً بالغ التحديد لمفهوم المعطى. تمثل وحدة الخبرة (وليس العناصر النفسية التي يمكن أن تُحلَّل إليها الخبرة) الوحدة الحقيقية لما هو معطى. وهكذا نجد في أبستيمولوجيا العلوم الإنسانية تصوراً للحياة يقيّد النموذج الميكانيكي لها.

يُفهَم هذا التصور للحياة على نحو غائي، فالحياة بالنسبة لدلتاي حياة خصبة. ومادامت الحياة تموضع نفسها في بنى المعنى، فإن فهم المعنى برمته يكمن في «إرجاع تموضعات الحياة إلى الحياة الروحية التي انبثقت منها بدءاً». وهكذا فإن مفهوم الخبرة هو الأساس الأبستيمولوجي للمعرفة الموضوعية برمتها.

إن الوظيفة الأبستيمولوجية لمفهوم الخبرة في ظاهراتية هوسيرل وظيفة كلية تماماً. ففي القسم الخامس من كتابه **بحوث منطقية** (الفصل الثاني)، يتميز المفهوم الظاهراتي للخبرة عن المفهوم الشائع تميزاً واضحاً. إذ لا تُفهَم وحدة الخبرة كجزء من تدفق خبرة «الأنا I»، بل تُفهَم كعلاقة قصدية. وهنا تكون الخبرة Erlebnis، بوصفها وحدة للمعنى، غائية أيضاً. فالخبرات توجد بقدر يكون هناك شيء ما مجرَّب ومقصود فيها. ومن الصحيح أن هوسيرل يميز أيضاً الخبرات غير القصدية، ولكن هذه الخبرات غير القصدية مجرد مواد لوحدات المعنى، وللخبرات القصدية.

وهكذا تصبح الخبرات بالنسبة لهوسيرل الاسم المستوعب لجميع أفعال الوعي التي تكون ماهيتها هي القصدية[123].

وهكذا، يكون مفهوم الخبرة Erlebnis ـ لدى كل من دلتاي وهوسيرل وفي كل من فلسفة الحياة والظاهراتية ـ مفهوماً أبستيمولوجياً على نحو محض. أما معناها الغائي فيُؤخَذ بعين الاعتبار، ولكنها غير محددة تصورياً. فأن تُظهر الحياة (Leben) نفسها في الخبرة Erlebnis أمر يعني ببساطة أن الحياة هي الأساس الرئيس. ويزودنا تاريخ الكلمة بتسويغ معين لفهمها كإنجاز. ذلك أننا رأينا أن لصياغة كلمة Erlebnis معنى مكثفاً وقوياً. فلو دُعي شيء ما أو اعتُبر خبرة Erlebnis، فذلك يعني أنه يدور حول وحدة كلٍّ ذي دلالة. فخبرة ما هي خبرة متميزة عن الخبرات الأخرى ـ التي تُجرَّب فيها أشياء أخرى ـ بقدر ما هي متميزة عن سائر الحياة التي «لا شيء» يُجرَّب فيها. فالخبرة لم تعد فقط ذلك الشيء الذي يتدفق سريعاً من الماضي في مجرى الحياة الواعية؛ فهي تعني كوحدة، ولذا هي تحقق نمطاً جديداً من الفرادة. وهكذا يبدو معقولاً تماماً أن تبزغ هذه الكلمة في أدب السِّيرة، وأن تنشأ في الأساس من استعمالها في السيرة الذاتية. ما يمكن أن يسمى خبرة يشكّل نفسَه في الذاكرة. وبتسميتها بمثل هذه الطريقة، نحن نشير إلى المعنى الثابت الذي توفره الخبرة للشخص الذي يتضمنها. وهذا هو السبب وراء الكلام على خبرة قصدية والبنية الغائية للوعي. ومن جهة أخرى، يدلّ مفهوم الخبرة، بأي حال، على تضاد بين الحياة والتصور. فللخبرة آنيّة محددة تتمنّع على أيّ رأي يحاول أن يكوّن لها معنى. فكلّ شيء يُجرَّب إنما يُجرَّب من ذات معينة، ويكمن جزء من معناه في أنه ينتمي إلى وحدة هذه الذات؛ ولذا له علاقة جلية وغير قابلة للاستبدال بكلية هذه الحياة. وهكذا فإن ما هو أساسي للخبرة هو أنها لا تُستنفَد فيما يمكن أن يكون قولاً لها أو أن يُدرَك كمعنى لها. يبقى معنى الخبرة ـ كما هو محدد في السيرة الذاتية أو في كتابة سيرة شخص آخر ـ ملتحماً بالحركة الكلية للحياة ويرافقها باستمرار. أما نمط وجود الخبرة فهو بالغ التحديد لدرجة أن

(123) Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* II, 365n.; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, 65.

المرء لا يصل منه إلى نهاية. يقول نيتشه: «الخبرات جميعها تبقى في الناس عميقي التفكير لأمد طويل»[124]. وهو يعني أنها لا تُنسى سراعاً، فهي تقتضي وقتاً طويلاً لتمثّلها، وهذا يشكّل (بدلاً من مضمونها الأصلي بحد ذاته) وجودَها المحدد ودلالتها. فما نسميه خبرة Erlebnis بهذا المعنى اللافت للنظر يعني شيئاً لا يُنسى ولا يُستبدَل، شيئاً لا يمكن استنفاد معناه بتحديد تصوري[125].

لو فكرنا فلسفياً لوجدنا أن الالتباس الذي لاحظناه في مفهوم الخبرة Erlebnis يعني أن هذا المفهوم غير مستنفد كلياً بكونه المعطى الرئيس وأساس المعرفة بأسرها. ثمة شيء آخر مختلف تماماً بحاجة إلى أن يُميَّز في مفهوم «الخبرة»، وهو يكشف عن مجموعة من المشكلات مازالت معالجتها واجبة: هذا الشيء هو العلاقة الداخلية للخبرة بالحياة[126].

كانت هناك نقطتا انطلاق اثنتان لهذه الموضوعة ذات المدى البعيد ـ أي موضوعة العلاقة بين الحياة والخبرة ـ وسوف نرى لاحقاً كيف أن دلتاي، وهوسيرل على نحو أخصّ، أصبحا مأخوذيْن بهذه المجموعة من المشكلات. وهنا نرى الأهمية الحاسمة لنقد كانط لأيّ مذهب جوهري في النفس، وأهمية الوحدة المتعالية للوعي الذاتي، أي الوحدة المركبة للإدراك الاستبطاني. أظهر نقد علم النفس العقلاني مفهوماً لعلم النفس مبنياً على المنهج النقدي لكانط، مثل ذلك الذي باشره پول ناتورپ[127] في العام 1888 والذي بنى عليه ريتشارد هونغزالد فيما بعد تصوراً عن علم نفس التفكير Denkpsychologie[128]. وقد حدد ناتورپ

---

(124) *Gesammelte Werke*, Musarion ed., XIV, 50.

(125) Cf. Dilthey, VII, 29ff.

(126) هذا هو السبب في أن دلتاي حدد فيما بعد تعريفه الخاص للخبرة Erlebnis كالآتي: "للخبرة Erlebnis وجود نوعي، أي إن لها واقعاً لا يمكن تحديده من خلال الوجود الباطني للمرء، بل هي تَنفَذُ إلى ما لا يُمتلَك في حالة تمييزية". (VII, 230) وهو لم يدرك بوعي عدم ملاءمة البدء من الذاتية، بل هو عبّر عن ذلك بتلعثم لغوي قائلاً: "أيمكن للمرء القول: تُمتلَك؟".

(127) *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888); *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*(new ed., 1912).

(128) *Die Grundlagen der Denkpsychologie* (1921; 2nd ed., 1925).

الوعي، الذي يعبر عن آنيّة الخبرة، كموضوع لعلم النفس النقدي، وبلور عملية بناء كلية للذات كمنهج بحثي لعلم نفس يعاد بناؤه من جديد. وفيما بعد دعم ناتورپ وشرح شرحاً ضافياً مفهومه الأساسي عبر نقد شامل لمفاهيم البحث النفسي المعاصر، ولكن في بواكير العام 1888، كان المفهوم الأساسي السائد يفيد: إن تجسد الخبرة الأولية ـ أي كلية الوعي ـ تمثّل وحدة غير متميزة، هذه الوحدة يميزها ويحددها المنهج الموضوعي للمعرفة. «ولكن الوعي يعني الحياة؛ أي علاقة متبادلة لا تنحلّ». يُلاحظ هذا بصورة خاصة في العلاقة بين الوعي والزمن: «فالوعي ليس معطى كحدث في الزمن، بل الزمن معطى كشكل من أشكال الوعي»[129].

في السنة نفسها، 1888، التي عارض فيها ناتورپ علم النفس السائد، شنّ لأول مرة كتاب برغسون، **المعطيات المباشرة للوعي**[*] Les données immédiates de la conscience، هجوماً نقدياً على علم النفس المعاصر الذي يستخدم مفهوم الحياة بالطريقة نفسها تماماً التي استخدم بها ناتورپ هذا المفهوم ضد النزعة التشييئية المكانية للمفاهيم النفسية. فهنا نرى عبارات عن «الوعي» وتجسده غير المنقسم تشبه تلك الذي وجدناها لدى ناتورپ. وقد صاغ برغسون له الاسم الشهير اليوم وهو الديمومة durée، الذي يعبر عن الاستمرارية المطلقة للنفسي. يفهم برغسون هذا الأمر على أنه «تنظيم»؛ أي أنه يحدده بالاحتكام إلى نمط وجود الكائن الحي (être vivant)، النمط الذي يمثل فيه كلُّ عنصر المجموعَ. وهو يقارن تداخل جميع العناصر في الوعي بالطريقة التي تتمازج بها النغمات حينما نصغي إلى لحن. ويدافع برغسون أيضاً عن العنصر المناهض للديكارتية في مفهوم الحياة ضدّ العلم التشييئي[130].

---

(129) *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, p. 32.

(*) ترجم هذا العمل إلى الإنجليزية في العام 1889 تحت عنوان: **الزمان والإرادة الحرة: مقالة عن المعطيات المباشرة للوعي** *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. (المترجمان)

(130) Henri Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, pp. 76f.

إذا نظرنا عن كثب إلى ما سُمّي هنا بـ«الحياة» التي تؤثر صروفها في مفهوم الخبرة، فسنرى أن علاقة الحياة بالخبرة ليست علاقة كلي بجزئيّ. بالأحرى، فإن وحدة الخبرة كما يحددها مضمونها القصدي تتوقف على علاقة مباشرة بالكلّ، بكلية الحياة. يتحدث برغسون عن تمثيل الكلّ، وكذلك هو الحال مع مفهوم ناتورپ عن العلاقة المتبادلة بوصفها تعبيراً عن العلاقة «العضوية» للجزء بالكلّ التي تتحقق هنا. إن جورج زِملْ هو الذي حلّل، على نحو أولي، مفهوم الحياة بهذا الصدد بوصفها «حياة تتجاوز إلى ما وراء ذاتها»(131).

من الواضح أن تمثيل الكلّ في الخبرة اللحظية يتخطى حقيقة أن وجوده محدد بموضوعها. فكل خبرة هي، بكلمات شليرماخر، «عنصر من عناصر الحياة اللامتناهية»(132). وقد قال جورج زمل ـ الذي كان مسؤولاً لدرجة كبيرة عن سيرورة كلمة Erlebnis ـ عن الشيء الأساسي بصدد مفهوم الخبرة ما يأتي: «لا يصبح الشيء المحسوس صورة ومفهوماً فقط، كما هو حال عملية المعرفة، بل يصبح عنصراً في عملية الحياة نفسها»(133). بل إنه قال إن لكل خبرة مغامرة»(134). ولكن ما معنى مغامرة ما؟ ليست المغامرة حدثاً فقط. فالأحداث تتابع من التفصيلات لا ينطوي على تماسك داخلي، ولهذا السبب نفسه ليست لها دلالة ثابتة. وبأي حال، تعترض المغامرة مجرى الأحداث المألوف، غير أنها ترتبط إيجابياً وعلى نحو دالّ بالسياق الذي تعترضه. وهكذا تتيح المغامرة للحياة أن تكون محسوسة ككلّ بسَعَتها وقوتها. وهنا تكمن فتنة مغامرة ما. فهي تكسح شرائط الحياة العادية وإلزاماتها. إنها تجازف في اللايقيني.

لكن المغامرة، في الوقت نفسه، تعرف أنها كمغامرة شيء استثنائي، ولذا

---

(131) Georg Simmel, *Lebensanschauung* (2nd ed., 1922), p. 13.
سنرى لاحقاً كيف اتخذ هيدغر الخطوة الحاسمة التي جعلت من اللعب الجدلي ومفهوم الحياة شيئاً مهماً أنطولوجياً. (قارن: ص340 وما بعدها في أدناه).

(132) Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, section II.

(133) Georg Simmel, *Brücke und Tür*, ed. Landmann (1957), p. 8.

(134) Cf. Simmel, *Philosophische Kultur, Gesammelte Essays* (1911), pp. 11-28.

تبقى مرتبطة بالعودة إلى العادي الذي لا يمكن للمغامرة أن تُتبنى فيه. وهكذا تكون المغامرة «محكّاً»، مثل اختبار أو امتحان يخرج منه المرء مجرّباً وأكثر نضجاً.

في الواقع، ثمة عنصر من هذا الأمر في كل خبرة Erlebnis. فكل خبرة تُقتطَع من تواصلية الحياة، هي في الوقت نفسه خبرة مرتبطة بحياة المرء ككلّ. فالخبرة لا تظلّ ببساطة حيوية فقط في حالة كونها غير مندمجة تماماً في سياق وعي حياة امرئ ما، ولكن الطريقة نفسها التي «تحفَظ وتنحلّ» فيها عبر عملها في كلية وعي الحياة، هذه الطريقة تتجاوز بعيداً أية «دلالة» ربما يُعتقَد أنها تمتلكها. وذلك لأنها نفسَها موجودة ضمن الحياة كلها، والحياة كلها موجودة فيها أيضاً.

هكذا يمكننا أن نرى - في نهاية تحليلنا التصوري للخبرة - الصلة بين بنية الخبرة Erlebnis بحد ذاتها ونمط وجود الجمالي. فالخبرة الجمالية ليست نوعاً من أنواع الخبرات حسب، بل هي تمثل ماهية الخبرة في ذاتها. وبما أن عمل الفن بحد ذاته يمثل عالماً في ذاته، فما يُجرَّب جمالياً يزيل أيضاً، بوصفه خبرة Erlebnis، كلَّ ارتباطاته بالواقع. وسيبدو عمل الفن تحديداً خبرة جمالية تقريباً: أي رغم أن قوة عمل الفن تقتلع فجأة مَنْ يجربها خارج سياق حياته، هي تعيد إليه مع ذلك ارتباطه بكلية وجوده. فخبرة الفن تقدم تمام المعنى الذي لا ينتمي فقط إلى هذا المضمون أو الموضوع المحدد، وإنما يرمز بالأحرى إلى كلية الحياة ذات المعنى. تتضمن خبرة Erlebnis جمالية ما على الدوام خبرة كلٍّ لامتناهٍ. ذلك لأنها بدقة لا تتحد مع الخبرات الأخرى لخلق مجرى تجريبي واحد مفتوح، بل هي تمثل الكلّ مباشرة، ودلالتها لامتناهية.

مادامت الخبرة الجمالية، كما قيل في أعلاه، مثالاً على معنى مفهوم الخبرة Erlebnis، فمن الواضح أن مفهوم الخبرة Erlebnis هو سمة محددة لأساس الفن. ويُفهَم عملُ الفنّ كتحقق للتمثيل الرمزي للحياة، وتنزع كل خبرة سلفاً إلى هذا التحقق. ومن هنا فالتحقق نفسه يُعرَف كموضوع للخبرة الجمالية. وبالنسبة لعلم الجمال، فإن النتيجة المتمخضة التي تسمى فنّ الخبرة Erlebniskunst (أي الفنّ المبني على الخبرة) هي الفنّ في ذاته.

4. حدود فنّ الخبرة Erlebniskunst وردّ الاعتبار إلى الأمثولة

ينطوي مفهوم فنّ الخبرة Erlebniskunst على التباس. وبيّنٌ أن فنّ الخبرة Erlebniskunst كان يعني في الأصل أن الفن ينشأ من الخبرة وهو تعبير عنها. ولكن، مفهوم فنّ الخبرة Erlebniskunst، فقد استُخدم بمعنى معين، للفنّ الذي قُصد منه أن يكون مُجرَّباً جمالياً. وكلا المعنيين، كما هو واضح، مرتبطان. فأهمية المعنى الذي يتوقف وجوده على تجريب خبرة ما، لا يمكن أن يُدرَك إلاّ من خلال خبرة.

وفي مثل هذه الحالة دائماً، يتأثر فنّ الخبرة Erlebniskunst بالخبرة بالحدود التي تُنصَب له. وعندما لا يعود واضحاً تماماً أن عمل فنّ ما متوقف على تحول الخبرات ـ وعندما لا يعود واضحاً تماماً أن هذا التحول مبني على خبرة عبقرية ملهمة تُبدع عمل الفنّ بجرأة السائر في نومه، وتصبح فيما بعد خبرة بالنسبة لمَنْ يتعرض لها ـ عند ذلك فقط يصبح المرء واعياً بمفهوم فنّ الخبرة Erlebniskunst في حدوده المرسومة. يبدو القرن الذي عاش فيه غوته [1749 ـ 1832] لافتاً بالنسبة لنا فيما يتعلق بالوضوح الذاتي لهذه الافتراضات، قرن هو العصر كلّه، هو الفترة البارزة. ولأنه عصر متميز بالنسبة لنا، ولأننا يمكن أن نرى ما وراءه، صار بمقدورنا أن نرى إليه ضمن حدوده الخاصة، وأن يكون لنا مفهوم عنه.

نحن ندرك ببطء أن هذه الحقبة هي فاصل حسب في التاريخ الكامل للفن والأدب. ويعطينا عمل أرنست روبرت كورتيوس المهم عن علم الجمال الأدبي في العصور الوسطى فكرة عنها[135]. إذا شرعنا في النظر إلى ما وراء حدود فنّ الخبرة Erlebniskunst والتمسنا العون من معايير أخرى، فإن آفاقاً جديدة تنفتح ضمن الفن الأوربي: نكتشف أن الفنّ ـ بدءاً من الحقبة الكلاسيكية ووصولاً إلى عصر الباروك ـ كانت تهيمن عليه معايير للقيمة أخرى غير تلك التي كانت مجرّبةً، ولذا تنفتح أعيننا على عالم فني غريب تماماً.

(135) Ernst Curtius, *European Literature and Latin Middle Ages*, tr. Willard Trask (London, 1953).

بطبيعة الحال، يمكن أن تصبح هذه أيضاً «خبرات» لنا. إذ إن مثل هذا الفهم الذاتي الجمالي متاح دائماً. بيد أنه لا يمكن نكران أن عمل الفن ـ الذي أصبح خبرة لنا بهذه الطريقة ـ لم يكن يقصد بذاته أن يُفهَم بهذه الطريقة. فالعبقرية وكون الشيء مجرّباً ومعاييرنا للقيمة غير وافية بالمرام هنا. وقد نتذكر أيضاً معايير مختلفة تماماً ونقول، على سبيل المثال، إن الذي يُصيّر شيئاً ما عملاً فنياً ليست أصالة الخبرة أو قوة تعبيرها، بل هي المعالجة الإبداعية للأشكال الثابتة وأنماط التعبير. يصدق هذا الاختلاف في المعايير على جميع أنواع الفن، غير أنه لافت للنظر في الفنون الأدبية على نحو خاص[136]. وفي أواخر القرن الثامن عشر، نجد أن الشعر والبلاغة معاً يفاجئان الوعي الحديث. وقد رأى كانط في كليهما «لعباً حراً للخيال وعملاً جدياً للفهم»[137]. فبالنسبة إليه، كان الشعر والبلاغة كلاهما من الفنون الجميلة و«الحرة» بقدر ما يتكشفان عن انسجام غير مقصود لملكتي الإدراك؛ أي الحسّ والفهم. وبالضدّ من هذا التقليد، قدّمت معايير الشيء المجرّب والعبقرية الملهمة، وعلى نحو حتمي، مفهوماً مختلفاً تماماً عن الفن «الحر»، إذ ينتسب إليه الشعر حين يزيل كل شيء يتعلق بالمناسبات، ويتخلص من البلاغة تخلصاً تاماً.

وهكذا، فإن سقوط البلاغة في القرن التاسع عشر نتج ضرورةً عن المبدأ القائل إن العبقرية تبدع على نحو لاواعٍ. وسوف نتابع مثالاً واحداً محدداً لهذا السقوط: أي تاريخ مفاهيم **الرمز** و **الأمثولة**، وتغير العلاقة بينهما في العصر الحديث.

في الغالب، يولي حتى العلماء المعنيون بالتاريخ اللغوي اهتماماً بسيطاً بحقيقة أن التعارض الجمالي بين الأمثولة والرمز ـ الذي يبدو واضحاً بذاته لنا ـ لم يُشرَح فلسفياً إلاّ خلال القرنين الأخيرين فقط [التاسع عشر والعشرين، م]، ومن الصعب أن نتوقع، قبل هذين القرنين، أن يثار سؤال عن كيفية ظهور الحاجة إلى هذا التمييز وهذا التعارض بين الأمثولة والرمز. ولا يمكن نسيان أن فنكلمان ـ

(136) قارن أيضاً التضاد بين اللغة الرمزية واللغة التعبيرية الذي بنى عليه پول بوكمان عمله *Formgeschichte der deutschen Dichtung*.

(137) *KdU*, §51.

الذي كان له تأثير كبير على علم جمال التاريخ وفلسفته - استخدمهما مترادفيْن؛ ويصدق الأمر على علم الجمال في القرن الثامن عشر ككلّ. إن لمعاني الكلمتين، في الحقيقة، شيئاً مشتركاً. فكلتا الكلمتين تشير إلى شيء لا يكمن معناه في مظهره الخارجي أو في محتواه، بل في دلالة تقع فيما وراءهما. والمشترك بينهما هو أن في كليهما شيئاً يرمز إلى الآخر. علاقة المعنى هذه التي صار اللاحسّي بها بادياً للحواس موجودة في حقل الشعر، والفنون التشكيلية، فضلاً عن وجودها في الحقل الديني والطقوس الروحية.

إن مزيداً من البحث التفصيلي مطلوب لكي نكتشف إلى أيِّ مدىً عبّد الاستعمالُ الكلاسيكي لهاتين الكلمتين - «الرمز» و«الأمثولة» - الطريقَ للتعارض المتأخر الذي أَلِفناه بينهما. وهنا يمكننا أن نضع تخطيطاً لبضعة خلاصات أساسية فقط. بطبيعة الحال، لم تكن هناك علاقة أصلاً بين الكلمتين. إذ انتسبت «الأمثولة» أصلاً إلى عالم الكلام، عالم الكلمة logos، ولذا هي شكل بلاغي أو تأويلي. وبدلاً من أن ما عنته فعلاً، وهو شيء آخر، أكثر ملموسية، قد قيل، ولكن بطريقة يكون فيها الأول مفهوماً[138]. وبأي حال، فإن الرمز غير مقصور على عالم الكلمة، لأن الرمز لا يرتبط معناه بمعنى آخر، بل إن لوجوده الحسي الخاص «معنى». يمكّننا الرمز، كونه شيئاً يُرى، من أن ندرك شيئاً آخر كما في حالة رمز الضيافة(*) tessera hospitalis وما أشبه. من الواضح أن الرمز هو شيء له قيمة ليس بسبب مضمونه حسب، وإنما لأنه يمكن أن «يُنتَج»؛ أي أنه وثيقة[139]

---

(138) ترد كلمة (*allegoria* الأمثولة) بدلاً من كلمة *hyponoia* (المعنى الباطني) الأصلية:
Plutarch, *Quomodo adolescens poetas audire debeat* ("How a Young Man Ought to Study Poetry," in *Essays on the Study and Use of Poetry*, tr. F. M. Padelford [Yale Studies in English, 15; New York: Holt, 1902]).

(*) رمز الضيافة حجر أبيض صغير كان يُكسَر إلى نصفين، فيكتب كلّ من المضيّف والضيف اسميهما على أيّ من النصفين، ثمّ يتبادلانهما ليؤديا وظيفة تعرّف لذريتيهما بعد انقضاء سنوات طويلة. (المترجمان)

(139) لا أقرر ما إذا كان معنى كلمة *symbolon* بوصفها "اتفاقية" يعتمد على طبيعة الاتفاق نفسه أو على توثيق الاتفاق.

بوساطتها يميز أعضاء مجتمع ما أحدهم الآخر؛ سواء أكان رمزاً دينياً أو أنه يبدو في سياق دنيوي مثل شارة أو إيماءة أو كلمة سرّ، وفي كلّ حالة، يعتمد معنى الرمز على حضوره المادي ويكتسب وظيفة تمثيلية عبر كونه يُظهَر أو يُتكلَّم.

على الرغم من أن كلا المفهومين، الأمثولة والرمز، ينتميان إلىٰ مجالين مختلفين، فإنهما قريبان إلى بعضهما بعضاً ليس فقط بسبب بنيتهما المشتركة، أي تمثيل شيء معين بوساطة آخر، بل لأنهما كليهما يجدان تطبيقهما الرئيس في المجال الديني أيضاً. إذ تنشأ الأمثولة من الحاجة اللاهوتية لإقصاء الأشياء الآثمة من نصّ ديني ما ـ من نصّ هوميروس أصلاً ـ ولإدراك الحقائق الصحيحة التي تكمن فيه. إنها تكتسب وظيفة تبادلية في البلاغة حيثما يبدو الإطناب والتعبير غير المباشر ملائمين. واليوم يقوم مفهوم الرمز بمقاربة هذا التصور البلاغي ـ التأويلي للأمثولة (يبدو أن الرمز، بالمعنى القريب من الأمثولة، يظهر لأول مرة لدى كرسيبوس)[140]، لاسيما عبر تحول الأفلاطونية المحدثة من خلال المسيحية. ويدافع ديونزيوس الزائف، في بداية رائعته، عن الحاجة إلى معالجة رمزية بالإشارة إلى عدم تناسب الوجود فوق ـ الحسي لله مع عقولنا المعتادة على عالم الحواس. وهكذا يكتسب الرمز هنا وظيفة باطنية[141]؛ فهو يفضي إلى معرفة الإلهي؛ تماماً كما يفضي الكلام الأمثولي إلى معنى «أعلى». إن الإجراء الأمثولي للتأويل والإجراء الرمزي للمعرفة كليهما ضروري للسبب نفسه: أي لا يمكن معرفة الإلهي إلاّ عبر البدء من عالم الحواس.

لكن لمفهوم الرمز خلفية ميتافيزيقية مفقودة كلياً في الاستعمال البلاغي للأمثولة. بالإمكان مجاوزة الحسي إلى الإلهي. لأن عالم الحواس ليس عالم العدم والظلام، بل هو عالم تدفق الحقيقة وانعكاسها. ولا يمكن للمفهوم الحديث عن الرمز أن يُفهَم بمعزل عن هذه الوظيفة الروحية وخلفيتها الميتافيزيقية. والسبب الوحيد الذي يمكن به لكلمة «الرمز» أن ترتفع من استعمالها الأصلي (كوثيقة، أو

(140) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, II, 257f.

(141) *Symbolikos kai anagogikos*, *On the Celestial Hierarchy*, I, 2.

علامة، أو إيماءة) إلى المفهوم الفلسفي عن علامة ملغزة ـ وهكذا تصبح مشابهة لشيء مبهم لا يؤوّله إلاّ خبير ـ أقول إن السبب هو إن الرمز ليس علامة مختارة أو مكوَّنة اعتباطاً، بل هو يفترض صلة ميتافيزيقية بين المرئي واللامرئي. إن تلازم المظهر المرئي والدلالة اللامرئية، «تطابق» المجالين هذا، يكوّن جميع أشكال العبادة الدينية. ومن اليسير رؤية كيف أن المصطلح جاء ليشمل مجال علم الجمال. وطبقاً لسولغر[142] يشير الرمزي إلى «كائن يُدرَك فيه المفهوم بطريقة أو بأخرى»، أي الوحدة الداخلية للمثال والمظهر المخصص لعمل الفنّ. على أية حال، تخلق الأمثولة هذه الوحدة ذات المعنى عن طريق الإشارة إلى شيء آخر فقط.

غير أن مفهوم الأمثولة خضع أيضاً إلى توسيع لافت للنظر، ذلك أنه لا يشير فقط إلى شكل الكلام والمعنى المؤوَّل (المعنى الأمثولي) بل يشير تبادلياً إلى مفاهيم مجردة ممثّلة في صور فنياً. من الواضح أن مفاهيم البلاغة والشعرية تقوم مقام نماذج لتطوير المفاهيم الجمالية في مجال الفنون التشكيلية[143]. يساهم العنصر البلاغي في مفهوم الأمثولة في هذا التطور للمعنى بقدر ما لا تفترض الأمثولة صلة ميتافيزيقية أصلية يدّعيها رمز ما، بل هي بالأحرى تنسيق تُبدعه المواضعة والاتفاق

(142) *Vorlesungen über Ästhetik*,ed. Heyse (1829), p. 127.

(143) من الجدير بحث متى تحولت كلمة "الأمثولة" من مجال اللغة إلى مجال الفنون التشكيلية. أكانت فقط في أعقاب الرمزية؟

(Cf. P. Mesnard, "Symbolisme et Humanisme," in *Umanesimo e Simbolismo*, ed. Castelli [Rome, 1958].)

على أية حال، فكّر الناس بدايةً، في القرن الثامن عشر، في الفنون التشكيلية عندما كان الحديث عن الأمثولات وتحرير الشعر من الأمثولة، بالطريقة التي شرع بها ليسنغ، يعني تحريره من نموذج الفنون التشكيلية في المقام الأول. كان موقف فنكلمان الإيجابي من مفهوم الأمثولة يتفق، على نحو عرضي، مع الموقف المعاصر أو مع نظرات منظّرين معاصرين مثل دو بوس وألغاروتي. فهو يبدو بالأحرى متأثراً بوولف وبومغارتن حينما طالب بأن فرشاة الرسام "يجب أن تكون مغموسة بالفهم". وهكذا هو لم يرفض الأمثولة رفضاً كلياً، بل أشار إلى العصور الوسطى الكلاسيكية لكي يقيّم الأمثولات الحديثة مقارنة لها. كم كان صعباً على السمة العامة للأمثولة في القرن التاسع عشر ـ مثل الطريقة التي يعارضها مفهوم الرمزي آلياً ـ أن تنصف فنكلمان، نستطيع أن نرى ذلك من مثال جستي (I، 430 وما بعدها).

الدوغمائي اللذين يمكّنان المرء من تقديم شيء لا صورة له في صورة.

مجمل القول، أفضت الاتجاهات الدلالية في نهاية القرن الثامن عشر إلى معارضة الرمزي (المفهوم على أنه شيء مهم فطرياً وجوهرياً) بالأمثولي الذي له دلالة خارجية فنية. فالرمز هو تطابق الحسي واللاحسي، أما الأمثولة فهي العلاقة المعنوية للحسي باللاحسي.

والآن، وبتأثير من مفهوم العبقرية وإضفاء طابع ذاتي على «التعبير»، صار هذا الاختلاف في المعاني تناقضاً في القيم. فالرمز (الذي لا يمكن استنفاد تأويله بسبب كونه غير محدد) يعارض الأمثولة (المفهومة على أنها اشتراك لعلاقة أكثر دقة بالمعنى واستنفاد لها بها) مثلما يعارض الفنّ اللافنّ. واللاتحديد نفسه في معناها هو الذي احرز نصراً لكلمة ومفهوم الرمزي عندما خضع علم الجمال العقلاني في عصر التنوير إلى الفلسفة النقدية وعلم جمال العبقرية. يستحق هذا الترابط مراجعة تفصيلية.

إن تحليل كانط المنطقي لمفهوم الرمز في الفقرة 59 من كتابه **نقد ملكة الحكم** سلّط الضوء الأسطع على هذه المسألة، وكان تحليلاً حاسماً: فهو قابل بين التمثيل الرمزي والتمثيل التخطيطي. فالرمزي تمثيل (وليس تدوين رموز فقط، كما يدعى في «الرمزية» المنطقية)؛ ولكنه تمثيل لا يقدم مفهوماً مباشرة (كما هو الحال في النزعة التخطيطية المتعالية في فلسفة كانط) بل يقدمه بطريقة غير مباشرة فقط، «ولا يتضمن عبرها التعبيرَ المخطط الخاص للمفهوم، بل يتضمن مجرد رمز من أجل التفكير». مفهوم التمثيل الرمزي هذا هو نتيجة من النتائج الأبرز للفكر الكانطي. فهو بهذه الطريقة ينصف الحقيقة اللاهوتية التي وجدت شكلها المدرسي في تناظر الوجود analogia entis، ويُبقي التصورات الإنسانية منفصلة عن الله. وهو يكتشف فيما وراء هذا ـ لاسيما عبر الإشارة إلى حقيقة أن هذا «العمل يتطلب مزيداً من البحث المعمّق» ـ الطريقةَ الرمزية التي تعمل بها اللغة (أي استعاريتها المتساوقة)؛ كما أنه يستخدم في الأخير مفهوم التناظر، بشكل خاص، ليصف علاقة الجميل بالخيّر أخلاقياً، علاقة لا يمكن أن تكون علاقةَ خضوع ولا تعادل. «فالجميل هو رمز الخيّر من الناحية الأخلاقية». بهذه الصياغة الحذرة والحافلة

بالمعاني، يوحّد كانط مطلب الحرية التامة للتفكير في الحكم الجمالي مع دلالته الإنسانية؛ وكانت هذه الفكرة ذات أهمية تاريخية كبرى. وقد تبعه شيللر في هذا الموضوع.[144] فعندما بنى شيللر مفهوم تربية جمالية للبشرية على تناظر الجمال والأخلاق الذي صاغه كانط، كان قادراً على أن يتابع بوضوح خطاً رسمه كانط: «فالذوق يتيح إمكانية الانتقال من الجاذبية الحسية إلى المتعة الأخلاقية الفطرية من دون قفزة عنيفة جدا»[145].

والسؤال الذي يثار هو: كيف وصل الرمز والأمثولة إلى هذا التعارض المألوف الآن؟ أولاً، لا يمكننا أن نلمس شيئاً من هذا التعارض لدى شيللر، حتى لو شارك في نقد الأمثولة الباردة والمصطنعة، ذاك النقد الذي وجّهه كلوبستوك، وليسنغ، وغوته في شبابه، وكارل فيليب مورتز وآخرون بوجه فنكلمان[146]. وفي

(144) فقد قال، على سبيل المثال، في عمله *Anmut und Würde* إن الموضوع الجميل يقوم مقام "رمز" لفكرة ما.

Werke, ed. Güntter and Witkowski (1910ff.), part 17, p. 322.

(145) Kant, *KdU*, 3rd ed., p. 260 (59, tr. Meredith, p. 225).

(146) يبيّن البحث المتأني للفيلولوجيين في استخدام كلمة "رمز" لدى غوته ـ Curt Müller, *Die geschichtlichen Voraussetzungen des Symbolbegriffs in Goethes Kunstanschauung* [1933] ـ كيف كانت المناقشة المتعلقة بعلم جمال الأمثولة لدى فنكلمان مهمة بالنسبة لمعاصريه وللدلالة التي اكتسبتها نظرة غوته للفنّ. وقد قَبِلَ، على نحو آلي، كلّ من فيرنو (1,219) وهاينريش ماير (II, 675ff) ـ في تحريرهما لعمل فنكلمان ـ مفهوم الرمز كما وُجد في النزعة الكلاسيكية في فايمر. وعلى أية حال، انتشر تأثير استعمال شيللر وغوته بسرعة، والكلمة لا يبدو أنها امتلكت أي معنى جمالي قبل غوته. ومساهمته في المعنى المفهومي الإضافي لـ"الرمز" تتأصل بوضوح في مكان آخر، أي في التأويلية البروتستانتية ونظرية المقدس، وذلك ما اقترحه على نحو معقول لوف Looff ـ *Der Symbolbegriff*, p. 195 ـ في تنويهه بغيرهارد. ويقوم كارل ـ فيليب مورتز مثالاً جيداً على ذلك. فعلى الرغم من أن نظرته إلى الفنّ مفعمة كلياً بروح غوته، لكن بإمكانه أن يكتب في نقده للأمثولة أنها "تقترب من الرمز من حيث أن الجمال لا يعود مهماً" (الاقتباس من مولر، ص201). [من أجل مناقشة موسعة وضافية، انظر: *Formen und Funktionen der Allegorie, ed. W. Haug (Wolfenbüttel Symposium, 1978; Stuttgart: Metzler, 1979)*].

المراسلة بين شيللر وغوته نجد تباشير مفهوم جديد للرمز. يصف غوته، في رسالته الشهيرة في 17 آب/أغسطس 1797، المزاج الحيوي الذي أفعمته به انطباعاتُه عن فرانكفورت، ويقول عن الأشياء التي استمالتْه «إنها رمزية إلى حد بعيد»؛ وأكاد أقول إنها أمثلة حميمة ترمز إلى وفرة متميزة، وتقوم بتمثيل أشياء أخرى عديدة، وتتضمن كلية معينة. . .». إنه يقرن الأهمية بهذه الخبرة لأن المقصود منها أن تعينه على الهرب من «هيدرا النزعة التجريبية ذات المليون رأس». وقد دعمه شيللر في هذا ووجد هذا النمط الحيوي من الشعور بالانسجام كلياً مع «ما اتفقنا عليه في هذا العالم». وكما نعلم، فإن الأمر مع غوته لا يكون خبرة جمالية مثلما تكون عليه خبرة الواقع، ولكي يصف هذه الخبرة يستنتج، على ما يبدو، مفهوماً للرمزي من الاستعمال البروتستانتي المبكر.

يثير شيللر اعتراضات مثالية على تصور الواقع تصوراً رمزياً، وبهذه الطريقة يدفع معنى «الرمز» بالاتجاه الجمالي. كذلك يطبق ماير، صديق غوته وعاشق الفن، مفهوم الرمز على الجمالي من أجل أن يميز العمل الحقيقي للفن من الأمثولة. ولكن التناقض، بالنسبة لغوته نفسه، بين الرمز والأمثولة في نظرية الفن إنما هو مثال خاص على النزعة العامة باتجاه المعنى الذي يبحث هو عنه في الظواهر برمتها. وهكذا هو يطبق مفهوم الرمز على الألوان لأنه هناك أيضاً «العلاقة الحقيقية التي تعبر عن المعنى في الوقت نفسه». هنا يكون تأثير المخطط التقليدي التأويلي للأمثولي والرمزي واللغزي واضحاً وضوحاً تاماً[147] بحيث أنه أخيراً كتب جملته النمطية التي مفادها: «كلّ ما يحدث هو رمز، وفي تمثيل الرمز نفسه تمثيلاً تاماً، فإنه يشير إلى كلّ شيء آخر»[148].

في علم الجمال الفلسفي، يجب على هذا الاستعمال لكلمة الرمز أن يؤسس نفسه عبر «دين الفنّ» الإغريقي. وهذا واضح في تطوير شيلنغ فلسفة الفن من

---

(147) *Farbenlehre*, 1st vol. of the1st, didactic part, no. 916.

(148) Letter of April 3, 1818, to Schubart.

وقد قال فريدريك شليغل في شبابه (*Neue philosophische Schriften, ed. J. Körner* *[1935], p. 123*): "المعرفة رمزية برمتها".

الأساطير. وكان كارل ـ فيليب مورتز في عمله **مذهب تعدد الآلهة** *Götterlehre*، وهو الذي يشير إليه شيلنغ، قد رفض «تفكك» الشعر الأسطوري «إلى مجرد أمثولة»، ولكنه ما زال لا يستعمل كلمة «رمز» «للغة التخيل» هذه. وبأي حال، يكتب شيلنغ ما يأتي: «لا تُفهَم الأسطورة عموماً والأدب الأسطوري خصوصاً تخطيطياً أو أمثولياً، بل رمزياً. ذلك لأن مطلب التمثيل الفني المطلق هو: التمثيل مع عدم تحيّز تام، ولذلك يكون الكلي هو الجزئي والجزئي هو الكلي، وليس أنه يعنيه فقط»[149]. وهكذا يؤسس شيلنغ، في الوقت الذي نقد فيه نظرة هاينه إلى هوميروس، العلاقة الحقيقية بين الأسطورة والأمثولة، وهو يعطي، في الوقت نفسه، مفهوم الرمز موقعاً أساسياً ضمن فلسفة الفن. ونحن نجد سولغر يقول، على نحو شبيه بذلك، إن الفنّ بأسره رمزي[150]. يرى سولغر أن عمل الفنّ هو وجود «المفهوم» نفسه؛ أما معناه فليس «مفهوماً مطلوباً بمعزل عن عمل الفن الفعلي». لأن هذا هو ما يميز عمل الفن، أي إبداع العبقرية: فمعناه يكمن في الظاهرة نفسها ولا يُقرَأ اعتباطاً في داخله. وبالتنويه بالترجمة الألمانية لكلمة «الرمز» إلى Sinnbild (صورة معنى)، يصور شيلنغ هذه الكلمة «كشيء عيني، يشبه نفسه فقط، مثل صورة، ولكن كشيء كلي، وحافل بالمعنى كمفهوم»[151]. في الواقع، إن ما يميز الرمز حتى كما فهمه غوته هو أن المفهوم نفسه الذي في الرمز يمنح نفسه وجوداً. وبسبب أن مفهوم الرمز يدلّ ضمناً على الوحدة الداخلية للرمز وما يرمز إليه كان بإمكانه، لهذا السبب فقط، أن يصبح مفهوماً أساسياً كلياً لعلم الجمال. إن رمزاً ما هو تطابق للمظهر الحسي والمعنى فوق الحسيّ وهذا التطابق ليس ـ كالدلالة الأصلية لكلمة الرمز symbolon الإغريقية واستمرايتها في مصطلحية الملل الدينية المتنوعة ـ تنسيقاً لاحقاً، كما في استخدام العلامات، بل هو وحدة الشيئين اللذين ينتميان بعضهما إلى بعض: فالرمزية بأسرها، الرمزية التي من خلالها «يعكس الكهنوت معرفة أسمى»، تعتمد بالأحرى على «الصلة الأصلية» بين

(149) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802), *Sämmtliche Werke*, part 1, V, 411.

(150) Erwin, *Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*, II, 41.

(151) Op. cit., V, 412.

الآلهة والبشر. هذا ما يكتبه فريدريك كروزر[152] الذي تولى كتابه **الرمزية** *Symbolik* المهمة الجدالية لتأويل رمزية العصور القديمة الغامضة.

لكن توسيع مفهوم الرمز إلى مبدأ جمالي كلي لم يكن دون صعوبة تُذكَر. ذلك أن الوحدة الداخلية للصورة والدلالة التي تشكل الرمز ليست بسيطة. فالرمز لا يحلّ ببساطة التوتر بين عالم المفاهيم وعالم الحواس: إنه يؤكد تفاوتاً بين الشكل والماهية، بين التعبير والمضمون. وتستمد الوظيفة الدينية، بصورة خاصة، حياتها من هذا التوتر. إن إمكانية التطابق الفوري والكلي للمرئي مع اللامتناهي في الطقس الديني تفترض أن ما يجعل الرمز ذا معنى هو أن المتناهي واللامتناهي ينتميان إلى بعضهما بعضاً على نحو حقيقي. هكذا يطابق الشكلُ الديني للرمز، بدقة، الطبيعةَ الأصلية لكلمة «symbolon»؛ أي تقسيم الواحد وإعادة توحيده مرة أخرى.

إن التفاوت بين الشكل والماهية هو تفاوت أساسي للرمز بقدر ما يشير معنى الرموز إلى ما وراء تبدّيها الحسي. وهذا هو أصل تلك الحيرة، ذلك اللاحسم بين الشكل والماهية الذي هو أمر مميز للرمز. من الواضح أن هذا التفاوت يكون أكبرَ، فكلما كان غامضاً كان الرمز حافلاً بالمعنى؛ وأقلَّ كلما اخترق المعنى الشكلَ: تلك كانت فكرة كروزر[153]. قصر هيغل مصطلح «الرمزي» على الفن الرمزي للشرق بسبب تفاوت الصورة والمعنى. فبالنسبة إليه، كان الإفراط في المعنى سمة مميزة لشكل فني محدد[154] يختلف عن الفن الكلاسيكي في أن الأخير تجاوز هذا التفاوت. ولكننا بقول ذلك نثبّت المفهوم بوعي ونضيّقه على نحو مصطنع؛ مفهوم هو، كما رأينا، ينشد التعبير عن تفاوت أقلّ من تطابق الصورة والمعنى. ويجب أيضاً الاعتراف بأن هيغل عندما قصر الرمزي (رغم أتباعه الكثيرين) على الفن الرمزي للشرق، فإنه سار ضدّ نزعة علم الجمال الحديثة التي أرادت (منذ شيلنغ)

---

(152) F. Creuzer, *Symbolik*, I.

(153) Ibid., 30.

(154) *Asthetik*, 1, (*Werke* [1832ff.], X, 1), pp. 403f. [See my "Hegel und die Heidelberger Romantik," *Hegels Dialektik*, pp. 87-98 (*GW*, III)].

أن تؤكد بدقة وحدة المظهر والمعنى في الرمزي من أجل أن تسوغ بذلك الاستقلالية الجمالية ضداً لمزاعم المفهوم[155].

والآن، لنتابعْ التدهور المناظر للأمثولة. ابتداءً، قد يكون العامل هو انغماس النزعة الكلاسيكية الفرنسية في علم الجمال الألماني منذ أيام ليسنغ وهردر[156]. ومع ذلك، يستخدم سولغر المصطلح «أمثولي» بمعنى رفيع بالنسبة لمجمل الفن المسيحي، فيما يمضي فريدريك شليغل حتى أبعد من ذلك، إذ يعتبر الجمال بأسره أمثولة ("Gespräch über Poesie"). وما يزال استخدام هيغل لمفهوم «الرمزي» (مثل استخدام كروزر) قريباً من مفهوم الأمثولي هذا. ولكن استخدام الفلاسفة ـ المستند إلى تصور رومانسي عن علاقة ما يفوق الوصف باللغة، والمستند إلى اكتشاف الشعر الأمثولي في الشرق ـ لم يُحتفَظ به في النزعة الإنسانية الثقافية في القرن التاسع عشر. وقد كان ثمة احتكام إلى النزعة الكلاسيكية في فايمر، وفي الحقيقة كان الحطّ من قيمة الأمثولة هو الشغل الشاغل للنزعة الكلاسيكية الألمانية؛ ذلك الشغل الذي نشأ، على نحو حتمي، من ظهور مفهوم العبقرية ومن تحرر الفن من أغلال العقلانية. من المؤكد أن الأمثولة ليست نتاج العبقرية وحدها. فهي تعوّل على تقاليدَ راسخة، وهي لها على الدوام معنى ثابت ومستقر لا يقاوم الفهم العقلاني من خلال المفهوم؛ بل إن مفهوم الأمثولة، على

(155) على الرغم من ذلك، لدينا مثال شوبنهاور لنبيّن أن استعمالاً ما ـ فُهم فيه الرمز في العام 1818 كحالة خاصة من حالات الأمثولة على نحو محض ـ كان ما يزال ممكناً في العام 1859: *World as Will and Idea, 50.*

(156) هنا يبدو حتى فنكلمان في موضع تبعية زائفة، بحسب رأي كلوبستوك (X, 254ff.): "إن الخطأين الرئيسين لأغلب اللوحات الأمثولية هما: إنها لا يمكن أن تكون مفهومة غالباً، أو تكون مفهومة بعد جهد جهيد، وإنها بطبيعتها غير ممتعة . . . . والتاريخ المقدس الحقيقي والدنيوي هو ما يُؤثر أساتذة الفن العظام أن يشغلوا بالهم به . . . ولتدع الآخرين يعالجون تاريخ موطنهم الخاص. ومهما يكن مقدار المتعة فيه، ما التأثير الذي يمارسه حتى تاريخ الإغريق والرومان فيّ؟" من أجل مقاومة صريحة للمعنى الدوني للأمثولة (أي الأمثولة تتوخى الفهم)، لاسيما بين فرنسيي تلك الحقبة، انظر:

Solger, *Vorlesungen zur Ästhetik*, pp. 133ff., Erwin II, 49, and *Nachlass*, I, 525.

العكس، مرتبط بإحكام بالنزعة الدوغمائية: أي مرتبط بعقلنة الأسطوري (كما في عصر التنوير الإغريقي)، أو بالتأويل المسيحي للكتاب المقدس طبقاً لوحدة العقيدة (كما في كتابات آباء الكنيسة)، وأخيراً بالتوفيق بين التراث المسيحي والثقافة الكلاسيكية الذي هو أساس الفن والأدب في أوربا الحديثة والذي كان الباروك شكله الشمولي الأخير. وكانت الأمثولة قد انتهت أيضاً مع انتهاء هذا التراث. وللحظة حرر الفن نفسه من القيود الدوغمائية كلها وأمكن تحديده بوصفه الإنتاج اللاواعي للعبقرية، وأصبحت الأمثولة، على نحو حتمي، موضع شكّ من الناحية الجمالية.

وهكذا كان لعمل غوته في علم الجمال تأثير بالغ في جعل الرمزي مفهوماً فنياً إيجابياً، والأمثولي سلبياً. وكان لشعره الخاص التأثير نفسه؛ لأنه نُظر إليه بوصفه اعترافاً عن حياته، وصياغة شعرية للخبرة Erlebnis. وفي القرن التاسع عشر، أصبح محكّ الخبرة، الذي أقامه هو نفسه، معياراً أعلى للقيمة. وانسجاماً مع الروح الفنية للقرن، كان أيّ شيء في عمل غوته لا يطابق هذا المعيار ـ مثل الشعر الذي كتبه شيخاً ـ مرفوضاً من «فرط تخمته» بالأمثولة.

وعلى نحو أساسي، أثّر هذا في تطور علم الجمال الفلسفي الذي تقبّل مفهوم الرمز بالمعنى الكلي لدى غوته؛ غير أن فحواه مبنيّ على التعارض بين الواقع والفن؛ بمعنى أنه ينظر إلى الأشياء من «وجهة نظر الفن» وعبر المعتقد الجمالي للثقافة في القرن التاسع عشر. والمثال النمطي على ذلك هو ف. ت. ڤيشر F.T. Vischer؛ فكلما حاد عن هيغل وسّع مفهوم هيغل للرمز ورأى إلى الرمز واحداً من الإنجازات الرئيسة للذاتية. إن «الرمزية القاتمة للعقل» تمنح نفساً ودلالة لما يفتقر بذاته إلى نفس (طبيعة أو مظاهر خارجية). ومادام الوعي الجمالي ـ بوصفه مقابلاً للوعي الديني ـ الأسطوري ـ يعرف أنه حرّ، فإن الرمزية التي يضفيها على كلّ شيء «حرة» أيضاً. وعلى الرغم من أن الرمز يظلّ ملتبساً وغير محدد، لا يعود بالإمكان تمييزه بعلاقته الخاصة بالمفهوم. بالأحرى، هو يملك وضعيته الخاصة بوصفه خلقاً للعقل الإنساني. إنه التناغم الكامل بين المظهر الخارجي والفكرة، ذلك الذي يتأكد الآن ـ مع شيلنغ ـ في مفهوم الرمز، بينما التنافر هو الذي يؤدي

الغرض في الأمثولة أو الوعي الأسطوري[157]. وعلى نحو مشابه، نحن نجد في مرحلة متأخرة، كما يجد كاسيرر في مرحلة متأخرة، أن الرمزية الجمالية متميزة من الرمزية الأسطورية بحقيقة أن التوتر، في الرمز الجمالي، بين الصورة والمعنى كان قد توازن؛ وهو آخر صدى للمفهوم الكلاسيكي عن «دين الفن»[158].

من هذه المعاينة العامة للتاريخ اللغوي للرمز والأمثولة، أستنتج هذا الاستنتاج الواقعي. أصبح التعارض الثابت بين المفهومين ـ الرمز الذي نشأ «عضوياً»، والأمثولة الباردة، العقلانية ـ أقلّ ثباتاً عندما ننظر إلى صلته بعلم جمال العبقرية والخبرة (Erlebnis). ولئن أفضى اكتشاف فنّ الباروك (الذي يمكن أن نرى نتاجاته رأي العين في سوق التحف القديمة)، واكتشاف شعر الباروك لاسيما في العقود الحديثة، مع البحث الجمالي الحديث، أقول أفضى ذلك كله إلى ردّ اعتبار معين إلى الأمثولة، ويمكننا الآن أن نتبيّن السبب النظري لهذا الوضع. تأسس علم الجمال في القرن التاسع عشر على حرية نشاط العقل في تكوين الرموز. ولكن هل يقوم هذا مقام أساس كافٍ؟ أليس نشاط تكوين الرموز هذا محدوداً أيضاً بالوجود المتصل للتراث الأسطوري والأمثولي؟ وعلى أية حال، حالما ندرك هذا الأمر يصبح التعارض بين الرمز والأمثولة تعارضاً نسبياً مرة أخرى، في حين تجعله الأحكام المسبقة لعلم جمال الخبرة Erlebnis مطلقاً. وعلاوة على ذلك، يمكن بصعوبة اعتبار الاختلاف بين الوعي الجمالي والوعي الأسطوري اختلافاً مطلقاً.

نحن بحاجة إلى أن ندرك أن إثارة مثل هذه الأسئلة يوجب تعديلاً أساسياً

---

(157) F. T. Vischer, *Kritische Gänge: Das Symbol.*

وقارن التحليل الرائع في: E. Volhard, *Zwischen Hegel und Nietzsche* (1932), pp. 157ff

والوصف التطوري لـ:

W. Oelmüller, *F. Th. Vischer und das Problem der nachhegelschen Ästhetik* (1959).

(158) Ernst Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form in Aufbau der Geisteswissenschaften*, p. 29.

[وقد طرح القضية نفسها سلفاً بندتو كروتشه في: *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic (1902)*].

للمفاهيم الرئيسة عن علم الجمال. من الواضح أننا هنا نعنى بأكثر من التغير الذي حدث في الذوق والقيم الجمالية. بالأحرى، أصبح مفهوم الوعي الجمالي نفسه مشكوكاً فيه، وكذلك وجهة نظر الفن التي تنتمي إليه. فهل المقترب الجمالي لعمل الفن هو المقترب الملائم؟ أو أن ما نسميه «وعياً جمالياً» إنما هو تجريد؟ إن إعادة تقييم الأمثولة التي وصفناها يدلّ على أن هناك عنصراً دوغمائياً في الوعي الجمالي أيضاً. وإذا كان الاختلاف بين الوعي الأسطوري والوعي الجمالي ليس اختلافاً مطلقاً، ألا يصبح مفهوم الفن نفسه موضع تساؤل؟ ذلك لأنه نتاج الوعي الجمالي كما رأينا. وبأي حال، لا يمكن الشك في أن العصور العظيمة في تاريخ الفن هي تلك العصور التي كان الناس فيها يحيطون أنفسهم ـ بلا أيّ وعي جمالي وبلا أيّ مفهوم عن «الفنّ» ـ بالإبداعات التي يمكن أن يفهموا وظيفتَها جميعاً، في الحياة الدينية أو الدنيوية، والتي لم تكن تمنحهم مجرد متعة جمالية. فهل يمكن تطبيق مفهوم الخبرة Erlebnis الجمالية على هذه الإبداعات من دون نسف وجودها الحقيقي؟

المبحث الثالث

إحياء سؤال الحقيقة الفنّية

(أ) التباس مفهوم الثقافة الفنية

من أجل أن نعيّن مدى هذه المسألة على نحو صحيح، سنشرع أولاً في تتبّع تاريخي لاكتشاف المعنى المحدد والمتطور تاريخياً لمفهوم «الوعي الجمالي». ومن الواضح إننا لم نعد نعني، هذه الأيام، بالجمالي ما كان يضفيه كانط على هذه الكلمة عندما سمّى مبدأ المكان والزمان بـ«علم الجمال المتعالي»، ومبدأ الجميل والسامي في الطبيعة والفنّ بـ«نقد ملكة الحكم الجمالي». وقد كانت الانعطافة مع فريدريك شيللر الذي حوّل المفهوم المتعالي للذوق إلى مطلب أخلاقي وصاغه قاعدةً مفادها: لتعشْ على نحو جمالي![159] وفي كتاباته الجمالية، تناول شيللر

---

(159) وبهذه الطريقة يمكن إيجاز ما ورد في عمله **رسائل في التربية الجمالية للبشر**، أي في الرسالة الخامسة عشرة: "يلزم وجود انسجام بين شكل الغريزة ومحتواها، أي غريزة اللعب.

الذاتانية الجذرية عبر ما ثبّته كانط على نحو متعالٍ كحكم للذوق يدّعي مشروعية شاملة، وحوّله من افتراض قبلي منهاجي إلى افتراض ذي محتوى.

من الصحيح أن فريدريك شيللر كان قادراً على اتباع كانط نفسه، بقدر ما كان كانط قد منح الذوق أهمية الانتقال من المتعة الحسية إلى الشعور الأخلاقي[160]، ولكن عندما أظهر شيللر أن الفنّ هو ممارسة الحرية، فإنه كان ينوّه بفخته أكثر من تنويهه بكانط. فقد بنى كانط أسبقية الذوق والعبقرية على النشاط الحرّ لملكات المعرفة. وأعاد شيللر تأويل هذا أنثروبولوجياً بموجب نظرية فخته عن الدوافع: فكان دافع اللعب هو أن يقيم انسجاماً بين شكل الدافع ومادته. أما تهذيب دافع اللعب فهو غاية التربية الجمالية.

كان لهذا المنحى نتائج بعيدة. فقد بات الفنّ، فنّ المظهر الجمالي، متناقضاً مع الواقع العملي، كما أنه فُهِمَ بموجب هذا التناقض. وبدلاً من أن يكمّل الفنّ والطبيعة بعضهما بعضاً، كما هو الحال لوقت طويل، صارا متناقضيْن مظهراً وواقعاً. كان غرض «الفنّ» تقليدياً ـ الذي يتضمن أيضاً التحويل الواعي للطبيعة من أجل خدمة الإنسان ـ هو تكملة وملء الفجوات التي تركتها الطبيعة[161]. ومادام يُنظّر إلى «الفنون الجميلة» ضمن هذا الإطار، فإنها تكمّل الواقع، إذ ليست المظاهر هي التي تقنّعه، أو تحجبه، أو تغيّره. ولكن، لو حُدِّد مفهوم الفنّ كمظهر متباين عن الواقع، فإن الطبيعة حينئذ لا تعود تمثّل إطاراً شاملاً. ويصبح الفنّ ذا وجهة نظر خاصة، ويؤسس زعمه بالسيادة المستقلة.

وحيثما يحكم الفنّ، تكون قوانين الجمال هي النافذة، ويتمّ تجاوز حدود الواقع. ويلزم الدفاع عن هذه «المملكة المثالية» ضد جميع الانتهاكات، بل ضدّ الحماية الأخلاقية التي تفرضها الدولة والمجتمع. من المرجّح أن تغير خطة شيللر الكبيرة في عمله **رسائل في التربية الجمالية** عند التنفيذ هو جزء من التحوّل الداخلي في الأساس الأنطولوجي لعلم الجمال لديه. وكما نعلم، تصبح التربية

(160) *KdU*, p.164.

(161) *KdU*, p.164.

بوساطة الفنّ تربية للفنّ. وبدلاً من أن الفنّ يُهيّئنا للأخلاق الحقة والحرية السياسية، لدينا ثقافة لـ«حالة جمالية»، مجتمع مثقف وولع بالفنّ[162]. بيد أن هذا يقيم عائقاً جديداً بوجه التغلّب على الثنائية الكانطية بين عالم الحواس وعالم الأخلاق، كما غُلبا في حرية اللعب الجمالي وتناغم عمل الفنّ. أما التوفيق الذي اجترحه الفنّ بين المثال والواقع فهو مجرد توفيق موضعي ومؤقت. فالجمال والفنّ يمنحان الواقع بريقاً متغيّراً وسريع الزوال فقط. وحرية الروح التي يرفعان المرء إليها إنما هي مجرد حرية في «حالة جمالية» وليس في الواقع. وهكذا تنفتح، تحت ثنائية «ما هو كائن» و «ما يجب أن يكون» التي يوفق كانط بينهما جمالياً، ثنائية أعمقُ وأكثر عصياناً على الحلّ. ويجب على شعر التوفيق الجمالي أن ينشد وعيه الذاتي الخاص مقابل نثر الواقع المغاير.

إن مفهوم الواقع الذي يقابله شيللر بالشعر لم يعد واقعاً كانطياً بلا شك. ذلك لأن كانط، كما رأينا، يبدأ دائماً من الجمال الطبيعي. ولكن، ما دام كانط قصر، لغرض نقد الميتافيزيقا الدوغمائية، مفهومه عن المعرفة كلياً على إمكانية «علم طبيعي خالص» - وهكذا هو لم يفنّد مشروعية التصوّر الإسمي للواقع - فإن الصعوبة الأنطولوجية التي وجد علم الجمال في القرن التاسع عشر نفسه فيها تعود في الأساس إلى كانط نفسه. وبهيمنة الأحكام الاسمية المسبقة، يمكن للوجود الجمالي أن يُفهَمَ على نحو غير ملائم وغير وافٍ.

نحن ندين، بشكل أساسي، إلى النقد الظاهراتي لعلم النفس والإبستيمولوجيا في القرن التاسع عشر بتحررنا من تصوّرات حالت دون فهم ملائم للوجود الجمالي. بيّن هذا النقد خطأ جميع المحاولات في إدراك نمط وجود الجمالي بموجب تجربة الواقع وتكييفه له[163]. تفترض جميع المفاهيم من قبيل المحاكاة،

---

(162) *Letters on the Aesthetic Education of Mankind*, 27th letter.

قارن ذلك بالوصف الممتاز لهذه العملية في:

H.Kuhn, *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel* (Berlin, 1931).

(163) Cf. Eugen Fink, "Vergegenwärtigung und Bild," *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 11 (1930).

والمظهر، واللاواقع، والوهم، والسحر، والحلم، تفترض كلها أن الفنّ يرتبط بشيء يختلف عن الوجود الحقيقي. غير أن العودة الظاهراتية للتجربة الجمالية (Erfahrung) تعلمنا أن التجربة الجمالية لا تؤمن بهذه العلاقة، بل هي بالأحرى تعتبر ما تجرّبه حقيقة أصيلة. وعلى نحو متبادل، فإن طبيعة التجربة الجمالية لا يمكن أن تخيبَ بأية تجربة حقيقية للواقع. وبالمقابل، فإن تجربة الخيبة تطابق بالضرورة جميع التكييفات المذكورة في أعلاه لتجربة الواقع. فما كان مظهراً فقط يكشف نفسَه، وما يفتقر إلى الواقع يكتسبه، وما كان سحرياً يفقد سحره، وما كان وهماً تُدرَك حقيقته، ونصحو من أحلامنا. وإذا كان الجمالي مجرد مظهر بهذا المعنى، فإن قوته حينئذ يمكن أن تبقى، كما في رعب الأحلام، مادام لا يمكن الشكّ في واقعيته، وهو سيفقد حقيقته عند اليقظة.

إن التحول في التحديد الأنطولوجي للجمالي نحو مفهوم المظهر الجمالي له أساسه النظري في حقيقة أن هيمنة النموذج العلمي للإبستيمولوجيا يفضي إلى الشكّ في جميع إمكانات المعرفة التي تتموقع خارج هذه المنهاجية الجديدة [«التخييل»!].

دعونا نتذكر أن هيلمهولتز، في الاقتباس المعروف الذي بدأنا به، عرف أن لا طريقة أفضل لوصف الكيفية التي يتميز بها العمل في العلوم الإنسانية منه في العلوم الطبيعية من وصفه بـ«الفني». والتطابق إيجاباً مع هذه العلاقة النظرية هو ما قد نسميه «الوعي الجمالي». فهو معطى مع «وجهة نظر الفن» التي أوجدها شيللر أول مرة. وكما فن «المظهر الجميل» شيء متعارض مع الواقع، فكذلك يتضمن الوعي الجمالي اغتراباً عن الواقع؛ إنه شكل «الروح المغتربة»، التي هي الكيفية التي فهم بها هيغل الثقافة Bildung. إن القدرة على تبني موقف جمالي هي جزء من طبيعة الوعي المثقف[164]. لأننا نجد في الوعي الجمالي السمات التي تميز الوعي المثقف: الارتفاع إلى مستوى الكلي، والوقوف على مبعدة من الطابع الجزئي الذي يتسم به القبول أو الرفض الفوريين، وتقدير ما لا يتطابق مع توقع المرء الخاص أو رؤيته المفضلة.

---

(164) قارن: المصدر نفسه، ص12 وما بعدها.

لقد ناقشنا في أعلاه معنى مفهوم الذوق في هذا السياق. وعلى أية حال، فإن وحدة مثال الذوق التي تميز مجتمعاً ما وتربط أعضاءه معاً تختلف عن تلك الوحدة التي تشكل صورة الثقافة الجمالية. فالذوق ما يزال يمتثل إلى معيار مضموني. وما يُعَدُّ صحيحاً في مجتمع معين، أي ذوقه السائد، يكتسب طابعه من جماع الحياة العامة. وينتخب مثل هذا المجتمع ويعرف ما ينتمي إليه مما لا ينتمي. وحتى اهتماماته الفنية ليست اعتباطية ولا كلية من حيث المبدأ، بل ما يبدعه الفنانون وما يقيّمه المجتمع ينتميان معاً إلى وحدة أسلوب معين في الحياة ومثال للذوق.

وعلى العكس، يتمثل مفهوم التثقيف الجمالي، الذي استمددناه من شيللر، بدقة في إعاقة المعيار المضموني وفصل عمل الفن عن عالمه. وأحد تجليات هذا الفصل هو أن الميدان الذي يقدم فيه الوعي التثقيفي طرحه جمالياً وُسِّع ليصبح كلياً. فكل شيء يعزو إليه هو خاصية معينة ينتمي إليه. فهو لم يعد يمارس الاختيار، لأنه بنفسه لاشيء، وهو لا يريد أن يكون شيئاً ما يمكن أن يبنى عليه اختيار معين. وعبر التفكير، حقق الوعي الجمالي تجاوزاً لمسألة تحديد الذوق، وهو يمثل بذاته افتقاراً تاماً لنزعة التحديد. فلم يعد يعترف بأن عمل الفن وعالمه ينتميان إلى بعضهما بعضاً، بل على العكس، يمثل الوعي الجمالي المركز التجريبي الذي يقاس به كل شيءٍ معدودٍ فناً.

يرتكز ما نسميه جمالياً عمل فنٍّ وخبرة على عملية تجريد معينة. وبغضّ النظر عن كل شيء يتأصل فيه العمل (مثل سياق الحياة الأصلي الذي ينتمي إليه، والوظيفة الدينية أو الدنيوية اللتين تمنحانه دلالة)، يصبح هذا العمل «عملاً فنياً خالصاً». وبإقامة هذا التجريد، يقوم الوعي الجمالي بمهمة إيجابية بحد ذاتها. فهو يرينا ما هو العمل الخالص للفن، وهو يتيح له أن ينوجد. وهذا ما أسميه «التمييز الجمالي aesthetic differentiation».

وفي حين يمارس ذوق محدد التمييز ـ أي أنه يختار ويرفض ـ على أساس من مضمون معين، فإن التمييز الجمالي إنما هو تجريد يختار على أساس من الخصيصة الجمالية بحد ذاتها فقط. فهو يُنجَز في الوعي الذاتي لـ«الخبرات الجمالية». وتُوجَّه الخبرةُ الجمالية مباشرة إلى ما يُفترَض أنه مميز للعمل؛ وما

تتغافل عنه هي عناصر جمالية إضافية تلتحق به مثل الغرض والوظيفة ودلالة مضمونه. وربما تكون هذه العناصر مهمة بقدر ما تضع العمل في عالمه وتحدد من ثمّ الكل ذي المعنى الذي يتمتع به أصلاً. ولكن العمل كفن يجب أن يتميز عن ذلك كله. فهو يحدد عملياً الوعي الجمالي ليبين أنه يميز ما قُصد منه الجمالي من أي شيء خارج العالم الجمالي. هو يتجرد من جميع الظروف التي تصلنا بعالم العمل. وهكذا فإن هذا هو نوع خاص من التمييز الجمالي. فهو يميز الخاصية الجمالية لعمل ما من جميع عناصر المضمون التي تحثّنا على اتخاذ موقف أخلاقي أو ديني تجاهه، وتقدمه وحده بذاته من حيث وجوده الجمالي. وعلى نحو مشابه، يقوم في الفنون الأدائية بالتمييز بين [العمل] الأصلي (المسرحية والتأليف الموسيقي) وأدائه، بطريقة يمكن فيها لكل من الأصلي (بالتضاد مع إعادة الإنتاج) وإعادة الإنتاج نفسه (بالتضاد مع الأصلي أو تأويلاته الممكنة) أن يكونا شيئين جماليين. وتصرّ سيادة الوعي الجمالي على قدرته على تكوين هذا التمييز الجمالي في أي مكان، وعلى رؤية كلّ شيء «من الناحية الجمالية».

مادام الوعي الجمالي يزعم أنه يشمل كل شيء ذا قيمة فنية، فإن له سمة التزامن. ولذلك فإن شكل التفكير الذي يتحرك فيه، كشيء جمالي، ليس شكلاً حاضراً فقط؛ لأن الوعي الجمالي بقدر ما يجعل كل شيء يقيمه شيئاً متزامناً، فإنه يشكل نفسه كشيء تاريخي في الوقت نفسه. فهو لا يتضمن فقط معرفة تاريخية ويستخدمها علامةً مميزة[165]: بالأحرى، إن فصل الذوق الذي يحدده المضمون، كمضمون مناسب للذوق الجمالي، تمت رؤيته بوضوح في العمل الإبداعي للفنانين الذين تحولوا إلى جانب المعرفة التاريخية. تبيّن الصورة التاريخية ـ التي لا تنشأ عن حاجة معاصرة للتصوير، بل هي تمثيل عبر استعادة تاريخية، الرواية التاريخية مثلاً ـ وقبل كل شيء جميع الأشكال ذات الطابع التاريخي لفنّ العمارة في القرن التاسع عشر التي تنغمس في تذكر أسلوبي متواصل، تبيّنان كيف يترافق الجمالي والتاريخي مرافقة وثيقة في وعي مثقف.

(165) المتعة المستمدة من الاقتباسات كلعبة اجتماعية هي المثال النمطي على ذلك.

قد يكون ثمة اعتراض على أن التزامن لا ينشأ مع التمييز الجمالي وإنما هو ينتج دائماً عن عملية دمج للحياة التاريخية. فالأعمال العظيمة لفن العمارة، في الأقل، تواصل وجودها في حياتنا الحالية شاهداً على الماضي؛ وكذلك عملية الحفاظ على العادات والتقاليد الموروثة، والصور والزخارف تؤدي الدور نفسه لأنها تتوسط بين طريقة قديمة في الحياة وأخرى راهنة. ولكن، يختلف الوعي المثقف جمالياً عن هذا الذي سبق. فهو لا يرى نفسه كهذا النوع من الدمج للحقب التاريخية، فالتزامن الذي يخصه ينبني على وعي النسبية التاريخية للذوق. في الواقع، تصبح المعاصرة من حيث المبدأ تزامناً فقط عندما يهيئ المرء نفسه على نحو أساسي لأن يقاوم تشويه أي ذوق يختلف عن ذوق آخر «جيد» يخصه هو. وبدلاً من وحدة الذوق، عندنا الآن إحساس متقلب بالنوعية[166].

يخلق «التمييز الجمالي» الذي ينجزه الوعي الجمالي وجوداً خارجياً من أجل ذاته أيضاً. فهو يثبت إبداعيته بحجز مواقع خاصة بالتزامن: من هذه المواقع «المكتبة العالمية العامرة» في عالم الأدب، والمتحف، والمسرح، وصالة الموسيقى، إلخ. ومن المهم أن نرى كيف يختلف هذا عمّا كان من قبلُ. فالمتحف، على سبيل المثال، ليس مجموعة أعمال تمّ تحويله إلى مكان عام. بالأحرى، عكست المجموعات الأقدم (الساحات ناهيك عن المدن) اختيار ذوق محدد واحتوت ابتداءً أعمال «المدرسة» نفسها التي كانت تُعَدُّ أعمالاً نموذجية. وبأي حال، المتحف هو تجمع لهذه التجمعات، ويجد كماله في إخفاء حقيقة أنه نما من مثل هذه التجمعات، أما عبر إعادة تنظيم الكل تاريخياً أو عبر توسيعه ليكون شاملاً قدر الإمكان. وعلى نحو مشابه بالنسبة للمسارح وصالات الموسيقى في القرن التاسع عشر، حيث يمكن للمرء أن يرى كيف ابتعدت البرامج أكثرَ فأكثر عن العمل المعاصر وكيف كيّفت نفسها لتلبية حاجة تحقيق الذات التي تسم المجتمع المثقف الذي يدعم هذه المؤسسات. وحتى أشكال الفن من مثل فن العمارة ـ الذي يبدو متعارضاً مع التزامن ـ تُستدرج إلى تزامن الخبرة الجمالية، أما

---

(166) قارن أيضاً الوصف البديع لهذا التطور في عمل فيدله:

Die Sterblichkeit der Musen [Cf. n. 167].

عبر التقنيات الحديثة لإعادة الإنتاج، التي أحالت المباني إلى صور، أو عبر السياحة الحديثة التي أحالت السفر إلى تصفّح لكتب الصور[167].

وهكذا يفقد العمل عبر «التمييز الجمالي» مكانته والعالم الذي ينتمي إليه بقدر ما ينتمي إلى الوعي الجمالي بدلاً من ذلك. وعلى نحو متلازم، يفقد الفنان أيضاً مكانته في العالم. وهذا جلي في ما سمي بالفنّ التجاريّ. وفي عصر تهيمن على وعي الجمهور فيه فكرة أن الفنّ مبني على الخبرة، من الضروري أن نتذكر أن الإبداع انطلاقاً من إلهام حرّ ـ بلا تكليف تجاري، ولا موضوعة معطاة، ولا مناسبة ـ كان فيما مضى استثناء بدلاً من أن يكون قاعدة في العمل الفني، بينما اليوم نحن نشعر أن معمارياً معيناً هو شخص فريد لأنه، بخلاف الشاعر والرسام والمؤلف الموسيقي، لا ينفكّ يرتبط بالتجارة والمناسبات. إن الفنان الحرّ يبدع بلا تكليف تجاري. وهو يبدو متميزاً باستقلالية إبداعيته الكاملة، ومن ثمّ يكتسب السمات الاجتماعية المميزة للامنتمي الذي لا يمكن أن يقاس أسلوب حياته بمعايير نظام الأخلاق العام. إن فكرة الشخص البوهيمي التي ظهرت في القرن التاسع عشر تعكس هذه القضية. فلقد أصبح بيت الغجر الكلمة النوعية لوصف نمط حياة الفنان.

ولكن الفنان في الوقت نفسه، الفنان الحرّ «كطير أو سمكة»، ينوء بعبءِ مهمةٍ تجعل منه شخصية ملتبسة. وبالنسبة لمجتمع مثقف ثائر على التقاليد الدينية يتوقع من الفن أن يحرره أكثر مما يتوقع من الوعي الجمالي ومن «وجهة نظر الفن». ومطالبة الرومانسية بأساطير جديدة ـ كما عبر عن ذلك ف. شليغل وشيلنغ

(167) Cf. André Malraux, *La musée imaginaire*, and W. Weidlé, *Les abeilles d'Aristée* (Paris, 1954).

مع ذلك نفقد في الأخير النتائج الحقيقية التي تتمخض عن بحثنا التأويلي، حيث أن فيدله Weidlé مازال ـ في نقده للنزعة الجمالية الخالصة ـ يفهم فعل الخلق معياراً، فعل "يسبق العمل، ولكنه يخترق العمل نفسه، وإني أستوعب، وإني انظر، عندما انظر إلى العمل وأستوعبه". (الاقتباس من الترجمة الألمانية *Die Sterblichkeit der Musen*، ص181).

وهولدرلين وهيغل في كتابات الشباب[168]، وكما وجدت أيضاً في لوحات رونغه وأفكاره - تمنح الفنان ومهمته في العالم وعياً بتكريس مقدس جديد. فيغدو شيئاً شبيهاً بـ«مخلِّص دنيوي» (Immerman اميرمان)، لأن من المتوقع من إبداعاته أن تكون كفّارة عن الكارثة يأملها عالم بلا منقذ. حدد هذا الطرح منذ ذلك الحين مأساة الفنان في العالم، وأيّ إنجاز له هو دائماً إنجاز محلي، وذلك يعني في الحقيقة أنه طرح مفنَّد. والبحث التجريبي عن رموز جديدة أو عن أسطورة جديدة ستوحد الجميع قد تضمّ بالتأكيد جمهوراً وتخلق مجتمعاً، ولكن مادام كل فنان يجد مجتمعه الخاص، فإن خصوصية مثل هذه المجتمعات تُظهر الانحلال الذي يحدث. وما يوحد كل فنان هو الشكل الكلي للثقافة الجمالية.

هنا تنحلّ بذاتها، إن صح التعبير، العملية الفعلية للتثقيف؛ أي عملية الارتقاء نحو الكلي. «واستعداد التأمل العقلي لأن يتحرك في العموميات، وأن يأخذ بعين الاعتبار أي شيء بالمطلق ومهما تكن وجهة النظر التي يتبناها، ومن ثمّ أن يكسوه بالأفكار»، هذا كله هو طبقاً لهيغل ليس الطريقة التي نهتمّ عبرها بالمضمون الحقيقي للأفكار. يسمي إيرمان هذا الإغراق الذاتي الحرّ للروح ضمن ذاتها «انغماساً ذاتياً على نحو مسرف»[169]. بهذه الطريقة يصف إيرمان الموقف الذي قدمه الأدب الكلاسيكي والفلسفة في عصر غوته، عندما وجد المحاكون جميع أشكال الروح موجودة سلفاً ومن ثمّ استبدلوا متعة الثقافة بإنجازها الحقيقي، أي تهذيب الغريب والفج. لقد كان من السهل كتابة قصيدة جيدة، وللسبب نفسه كان من الصعب أن تكون شاعراً.

(168) Cf. F. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1917), p.7.

وقارن الطبعات الأحدث من:

R. Bubner, *Hegel-Studien*, supp. Vol. 9 (1973), 261-65, and C. Jamme and H. Schneider, *Mythologie der Vernunft* (Frankfurt, 1984), pp. 11-14.]

(169) E.g., in the *Epigonen*. [See my "Zu Immermanns Epigonen-Roman," *Kleine Schriften*, II, 148-60 (*GW*, IX)].

(ب) نقد التجريد المتأصل في الوعي الجمالي

كنا قد وصفنا الشكل الذي تتخذه عملية الثقيف، والآن لنتأمل مفهوم التمييز الجمالي، ونناقش الصعوبات النظرية المتضمنة في مفهوم الجمالي. إن تجريد «الجمالي على نحو خالص» يعني بوضوح إضاعة هذا الجمالي. ويبرز هذا للعيان في محاولة ريتشارد هامان تطوير علم جمال منهجي يستند إلى تمييزات كانط[170]. وعمل هامان عمل وجيه لأنه عاد حقيقة إلى القصد المتعالي لدى كانط ومن ثمّ دمّر الاستعمال الأحادي الجانب للخبرة الخاصة Erlebnis بوصفه المعيار الوحيد للفنّ. وبتتبع هامان للدلالات الضمنية للعنصر الجمالي حيثما وُجد، أنصف حتى تلك الأشكال الخاصة من الجمالي التي ترتبط بغرض معين من مثل فنّ إقامة الصروح ورسوم الإعلان. ولكن حتى في هذه الحالة، يحتفظ هامان بمهمة التمييز الجمالي. ذلك أنه يميّز، في هذه الأشكال أيضاً، العلاقات الجمالية القائمة فيها من العلاقات غير الجمالية، مثلما يمكننا أن نقول خارج تجربة الفنّ أن شخصاً ما يسلك سلوكاً جمالياً. وهكذا ينسجم علم الجمال مرة أخرى مع مداه الواسع، ويعيد البحث المتعالي ما هجرته وجهة نظر الفن وتمييزها بين المظهر والواقع القاسي، يعيده إلى وضعه. ولا تبالي التجربة الجمالية سواء أكان موضوعها حقيقياً أم لا، والمشهد من المسرح أم من الحياة. فللوعي الجمالي السيادة غير المحدودة على كلّ شيء.

لكن محاولة هامان تنتهي نهاية معاكسة: فهي تصور مفهوم الفنّ الذي يدفعه رغماً، بثبات، إلى ما وراء عالم الجمالي الذي يتوافق مع البراعة الفنية[171]. هنا يُدفَع التمييز الجمالي إلى أقصى حدّ، حتى أنه يتجرد من الفنّ.

إن المفهوم الجمالي الأساسي الذي شرع به هامان هو أن «الإدراك perception ذو دلالة بحدّ ذاته» (Eigenbedeutsamkeit der Wahrnehmung). يعني هذا المفهوم بوضوح عينَ نظرية كانط عن المطابقة مع حالة ملكتنا الإدراكية.

---

(170) Richard Hamann, *Asthetik*, (2ed ed., 1921).

(171) "Kunst und Können," *Logos* (1933).

وبالنسبة لكانط وهامان أيضاً، يعلّق معيار المفهوم أو المعنى الذي هو شيء أساسي للمعرفة. ومن الناحية اللغوية، فإن كلمة Bedeutsamkeit (خاصية امتلاك المعنى أو الدلالة) هي صياغة ثانوية من الكلمة Bedeutung، وهي تحول دلالياً الارتباط بمعنى معين داخل عالم من اللايقين. ويطلق لفظ bedeutsam على الشيء الذي يكون معناه غير محدد أو غير معروف. وعلى أية حال، تذهب كلمة Eigenbedeutsamkeit إلى أبعد من هذا. وإذا كان شيء ما هو eigenbedeutsam (أي دال بذاته) بدلاً من أن يكون fremdbedeutsam (أي دالّ بموجب علاقة بشيء آخر) فإنه يفصل نفسه عن كل شيء يمكن أن يحدِد معناه. هل يمكن أن يكون مثل هذا المفهوم أساساً قوياً لعلم الجمال؟ هل يمكن للمرء استعمال مفهوم «الدال بذاته» لإدراك ما بشكل مطلق؟ ألا يجب أن نتيح «للخبرة» الجمالية ما قلناه عن الإدراك، أي إدراك الحقيقة؛ بمعنى البقاء على صلة بالمعرفة؟

هل من المهم استدعاء أرسطو هنا. فهو قد بيّن أن «الإدراك aisthésis» ينزع نحو كلي ما، حتى إذا كان لكل معنى حقله الخاص، وهكذا فإن ما هو معطى فيه فوراً ليس كلياً. لكن إدراك شيء ما إدراكاً حسياً خاصاً بحد ذاته إنما هو تجريد. والحقيقة هي أننا نرى تفصيلات حسية فيما يتعلق بالكلي. وعلى سبيل المثال، نحن ندرك شيئاً يظهر بلون أبيض، ونقول هذا إنسان[172].

والآن، من المؤكد أن الرؤية «الجمالية» تتميز بعدم الإسراع بربط ما يراه المرء بكلي ما، وبدلالة معروفة، وغرض مقصود إلخ، بل بإنعام النظر فيه كشيء جمالي. لكن هذه السمة لا تمنعنا مع ذلك من أن نرى العلاقات؛ أي إدراك أن هذا الشيء الذي يظهر بلون أبيض الذي يثير إعجابنا جمالياً هو في الواقع إنسان. وهكذا فإن إدراكنا ليس مجرد انعكاس أبداً لما هو معطى للحواس.

وعلى العكس، يعلمنا علم النفس الحديث ـ لا سيما النقد البنّاء الذي وجه ماكس شيلر Max Scheler، فضلاً عن دبليو كوهلر، إ. ستروس، م. فيرتهايمر وآخرون، إلى تصور الإدراك الخالص بوصفه «استجابة لمنبّه» ـ يعلمنا أن هذا

(172) Aristotle, *De anima*, 425 a 25.

الإدراك يدين بأصله إلى عقيدة إبستيمولوجية[173]. إن معناه الصحيح هو مجرد معنى معياري: إن «الاستجابة لمنبّه» هي نهاية مثالية تنتج عن تدمير جميع خيالات الوهم الغريزية، وهي نتيجة عملية عقلية متروية. غير أن ذلك يعني أن الإدراك الخالص، بوصفه كفاية الاستجابة للمنبّه، هو مجرد حالة مثالية محدودة.

ومع ذلك، هناك نقطة ثانية. فحتى الإدراك الذي يُفهَم على أنه استجابة ملائمة لمنبّه لن يكون مجرد صورة مرآوية لما هو موجود. ذلك أنه يبقى دائماً فهماً للشيء كشيء. والفهم كأنّ understanding-as، هو تفصيل لما هو موجود هناك، فهو يتشوّف لما يبدو له، وينظر إليه، ويراه. وجميع هذه الأنواع يمكن أن تحتلّ مركز الملاحظة، أو يمكن أن «ترافق» الرؤية، في حافتها أو خلفيتها حسب. ولذا، ليس ثمة شكّ في أن الرؤية ـ بوصفها قراءة تفصيلية لما هو موجود هناك ـ لا تكترث لما هو موجود هناك، ولا لذلك المعروض للنظر، لإنه ببساطة لم يعد هناك أي شيء. ولذلك تؤدي به التوقعات أيضاً إلى أن «يقرأ في» ما ليس موجوداً هناك على الإطلاق. دعونا نتذكر نزعة الثبات الفاعلة ضمن الرؤية الواحدة نفسها؛ بحيث أن المرء يرى دائماً، وبقدر ما يستطيع، الأشياء بالطريقة نفسها.

كان هيدغر قد سعى إلى تأسيس نقد نظرية الإدراك الحسي الخالص هذا، وهو النقد الذي وُضع على أساس التجربة البراغماتية. وبأيّ حال، يعني هذا الأمر أن هذا النقد ينطبق على الوعي الجمالي أيضاً، رغم أن المرء هنا لا يمكنه ببساطة أن «ينظر إلى ما وراء» ما يراه ـ أي أن يفكر في الاستعمال العام للوعي الجمالي من أجل غاية معينة ـ وإنما يمكنه أن ينعم النظر فيه. فالرؤية المتلبّثة والتمثّل ليس ببساطة إدراكاً حسياً لما هو موجود هناك، بل هو فهم الشيء كما يبدو كشيء. إن نمط وجود ما يلاحَظ «جمالياً» ليس من نوع وجود ما هو حاضر أمامنا. ففي حالة التمثيل الدال ـ أي في أعمال الفنّ التشكيلي، شريطة أنه تمثيلي وغير تجريدي ـ فإن حقيقة دلالته توجّه بوضوح الطريقة التي يكون فيها ما هو مرئيّ مقروءاً. وإذا

(173) Max Scheler in *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), pp. 397ff. [Now in *Gesammelte Werke*, VIII, 315ff].

«ميزنا» فقط ما هو ممثَّل نكون قادرين على أن «نقرأ» صورة؛ وفي الحقيقة، فإن ذلك هو ما يجعلها صورة أساساً. إن الرؤية تعني القيام بعملية تفصيل للصورة. وفي الوقت الذي ما نزال فيه نجرب طرقاً متنوعة لتنظيم ما نراه أو ما نزال مترددين فيه بين هذه الطريقة أو تلك، كما هو الحال مع صور مخادعة معينة، فإننا لا نرى ما هو موجود هناك بعدُ. إن الصورة المخادعة هي، إن صح التعبير، مثال مصطنع دائم على هذا التردد، هي «صراع» الرؤية. والشيء نفسه يصحّ على العمل الأدبي. فحينما نفهم نصّاً ما ـ أي بحسب لغته في الأقلّ ـ عندها فقط يمكن أن يكون عملاً فنياً أدبياً بالنسبة لنا. وحتى في حالة استماعنا للموسيقى المطلقة يجب أن نفهمها. وحينما نفهمها، وحينما تكون «واضحة» لنا، عندها فقط توجد كإبداع فني بالنسبة لنا. ولذلك، على الرغم من أن الموسيقى المطلقة إنما هي حركة شكلية خالصة بحد ذاتها، أي أنها نوع من الرياضيات السمعية حيث لا وجود لمضمون مرفق بمعنى موضوعي، يمكننا أن نتبيّنه فإن فهمها مع ذلك يدخل في علاقة بما هو ذو معنى. ولانهائية هذه العلاقة هي التي تسم مثل هذه العلاقة الخاصة للموسيقى بالمعنى[174].

إن الرؤية الخالصة والسمع الخالص تجريدان دوغمائيان يختزلان الظواهر بشكل مصطنع. أما الإدراك فيتضمن معنىَ دائماً. ولذلك، فالبحث عن وحدة

(174) تبدو بحوث جيورجيس (**الموسيقى واللغة** Musik und Sprache، [1954]) في العلاقة بين الموسيقى الصوتية والموسيقى المطلقة مؤكدة للصلة بينهما. [انظر أيضاً: [Georgiades' posthumous *Nennen und Erklingen* (Göttingen, 1985)]. والنقاش المعاصر عن الفنّ التجريدي هو، من وجهة نظري، نقاش عن إدراجه في التعارض التجريدي بين ما هو "تمثيلي" و "غير تمثيلي". في الواقع، إن مفهوم التجريد يثير ملاحظة جدلية؛ لكن الجدل يفترض سلفاً وعلى الدوام شيئاً مشتركاً. وهكذا، لا يفصم الفن التجريدي ببساطة علاقته بـ"الموضوعية"، بل هو يحفظها في شكل من أشكال الحرمان. وهو لا يمضي إلى ما وراء ذلك، وبقدر ما تكون رؤيتنا دائماً رؤية لـ"أشياء" يمكن لشيء كهذا أن يوجد كرؤية جمالية؛ وما يتغاضى عنه المرء، ما لا يساعد على الرؤية، يجب أيضاً أن يبقى قيد الملاحظة. وبرنارد بيرنسون يقول الشيء نفسه كالآتي: "ما ندعوه عموماً 'رؤية' هو اتفاق عملي...". إن الفنون التشكيلية هي تسوية بين ما نرى وما نعرف" ("Sehen und Wissen", *Neue Rundschau*, 70[1959], 55-77).

لعمل الفنّ في شكله فقط كمقابل لمضمونه إنما هي شكلانية غير صحيحة ولا يمكنها، فضلاً عن ذلك، استحضار اسم كانط. فقد كان ثمة شيء مختلف تماماً في ذهن كانط عن تصوّره للشكل. فبالنسبة إليه، كان الشكل يشير إلى بنية الموضوع الجمالي[175]، وليس كمقابل لمضمون عمل الفنّ، بل كمقابل للجاذبية الحسية الخالصة للمادة. وما يسمى بالمضمون الموضوعي ليس هو المادة التي تنتظر التشكّل، بل هو مرتبط سلفاً بوحدة الشكل والمعنى في عمل الفنّ.

تبيّن كلمة «موتيف motif»، الشائعة في لغة الرسامين، هذا الأمر. إذ بإمكانها أن تكون كلمة تمثيلية وتجريدية أيضاً؛ ولكنها في أيٍّ من الحالين، منظوراً إليها أنطولوجياً، ليست مادة. وذلك يعني أنها بلا مضمون (aneu hylès). بالأحرى، فإن ما يجعل الموتيف موجوداً هو أن له وحدة مقنعة، ينجز الفنان هذه الوحدة كوحدة لمعنى ما، وكذا المشاهد يراها وحدة. وبهذا الصدد يتحدث كانط عن «الأفكار الجمالية» التي أضافها «إلى عديد من الأشياء التي لا يمكن تسميتها»[176]. يفصح ذلك عن طريقته في المضي إلى ما وراء الطابع الخالص المتعالي للجمالي وتمييز نمط وجود الفنّ. وكما بيّنا سابقاً، فإنه ما كان لينشد تجنّب «عقلنة» المتعة الجمالية الخالصة. وقد كان فنّ الزخرفة العربي، بأيّ حال، مثاله الجمالي على ذلك، بيد أنه كان مجرد مثال منهاجي مفضَّل. وبغيةَ إنصاف الفنّ، لا بدّ لعلم الجمال من أن يتجاوز ذاته ويتخلى عن «طهرانية» الجمالي[177]. ولكن هل سيمنحه

(175) قارن Rudolf Odebrecht, op. cit. (n. 90). لن يضلل كانط ـ طبقاً للأحكام المسبقة الكلاسيكية التي عارضت فكرة اللون بالشكل وعدّته جزءاً من الجاذبية الحسية ـ أحداً متآلفاً مع الرسم الحديث حيث يُستخدَم اللون بنيوياً.

(176) *KDU*, p.197.

(177) يلزم يوماً ما أن يكتب كاتب معين تاريخ "الطهرانية purity". يشير سيدلماير في عمله *Die Revolution in der modernen Kunst (1955), p.100* إلى الطهرانية الكالفينية والربوبية deism في عصر التنوير. وقد ربط كانط أيضاً ـ الذي أثّر بقوة في مصطلحية الفلسفة في القرن التاسع عشر ـ نفسه مباشرة بمذهب الطهرانية الفيثاغوري والأفلاطوني الكلاسيكي (قارن: G. Mollowitz, "Kants Platoauffassung," *Kantstudien*, [1935] فهل الأفلاطونية هي الجذر المشترك لـ"الطهرانية" الحديثة برمتها؟ عن التطهير =

هذا حقاً موقعاً ثابتاً؟ فلدى كانط، كان لمفهوم العبقرية وظيفة متعالية، وكان مفهوم الفنّ قد تأسس من خلال مفهوم العبقرية. ونحن رأينا كيف وسّع أتباعه مفهوم العبقرية هذا ليصبح الأساس الشامل لعلم الجمال. ولكن هل مفهوم العبقرية ملائم لهذا حقاً؟

يبدو أن وعي الفنان الحديث يوحي بالإجابة بلا. ويبدو أن نوعاً من أنواع «تراجع العبقرية» قد بدأ. فاليوم، يظهر أن مفهوم اللاوعي المسرنم الذي وُجد مع مفهوم العبقرية ـ وهو على أية حال مفهوم أجازه وصف غوته لطريقته الخاصة في كتابة الشعر ـ يظهر كأنه رومانسية مزيفة. عارض الشاعر پول ڤاليري هذه الفكرة بأن معيار فنان ومهندس مثل ليوناردو دافنشي، الذي اجتمعت فيه الحِرَفيّة العبقرية والاختراع الميكانيكي والعبقرية الفنية، ما زال معياراً غير مميّز(178). وبأيّ حال، ما يزال الوعي العام متأثراً بعبادة العبقرية في القرن الثامن عشر وبتقديس الفنّ الذي وجدناه خصيصة من خصائص المجتمع البرجوازي في القرن الثامن عشر. وتؤكد هذا الأمر حقيقة أن مفهوم العبقرية يُدرَك، الآن وعلى نحو أساسيّ، من وجهة نظر الملاحِظ. ولا يبدو هذا المفهوم القديم مقنعاً للعقل المبدع فقط، بل هو مقنع للعقل النقدي كذلك. وقد تمّ التفكير في الحقيقة القائلة إن العمل يبدو للملاحِظ معجزةً، أي أنه شيء لا يمكن لأيٍّ كان أن يتخيّله، على أنها شيء يشبه إعجاز الخلق عن طريق عبقرية ملهَمة. أما أولئك الذين يمارسون الإبداع فهم يستخدمون، من ثمّ، المقولاتِ نفسَها فيما يخصّ أنفسهم، ولذلك فإن الفنانين أنفسهم كانوا يغذّون عبادة العبقرية في القرن الثامن عشر(179). بيد أنهم لم يبالغوا أبداً في تأليه الذات عندما كان المجتمع البرجوازي يسمح لهم بمثل هذا التأليه. إذ تبقى المعرفة الذاتية للفنان أقربَ إلى الأرض. فهو يرى إمكانات «التقنية» وفعلها ومساءلتها من

= لدى أفلاطون، قارن: Werner Schmitz, *Elenktik und Dialektik als Katharsis* (unpub. Diss., Heidelberg, 1953).

(178) Paul Valéry, "Introduction à la méthode de Léonard de Vinci et son annotation marginale," *Variété* I.

(179) قارن دراساتي عن رمز پروميثيوس: *Von geistigen Lauf des Menschen* (1949) [*Kleine Schriften*, II, 105-35 (*GW*, IX)].

حيث يبحث المراقب عن الإلهام واللغز والمعنى العميق[180].

إذا أراد المرء أن يأخذ هذا النقد لنظرية الإنتاجية اللاواعية للعبقرية بنظر الاعتبار، فسوف يواجه مرة أخرى المشكلة التي حلّها كانط بالوظيفة المتعالية التي عزاها لمفهوم العبقرية. فما هو عمل الفنّ، وكيف يتميز عن منجز الحِرفيّ أو حتى عن بعض «الآثار الفنية التكسّبية»؛ أي كون العمل شيئاً ذا قيمة جمالية دُنيا؟ بالنسبة لكانط والنزعة المثالية، كان عمل الفنّ، من حيث التعريف، هو عمل العبقرية. وقد برهنت على تميّزها ـ أي على كونها ناجحة تماماً وتصلح أن تكون مثلاً ـ حقيقة أنها تقدم للمتعة والتأمل موضوعاً لا ينضبُ من موضوعات العناية المتروية والتأويل. كانت عبقرية الإبداع المقترنة بعبقرية تقدير الفنّ جزءاً من نظرية كانط في التذوّق والعبقرية، وقد محضها ك. موريتز وغوته وضوحاً أكبر.

ولكن كيف يمكن أن تُفهَم طبيعة المتعة الفنية والفرق بين ما يصنعه حِرفيّ ما وما يبدعه فنان ما من دون مفهوم العبقرية؟

وكيف يمكن تصور اكتمال عمل الفنّ، أي كونه شيئاً منتهياً؟ فاكتمال كل شيء آخر يُصنَع أو يُنتَج يقاس بمعيار الغرض الذي يؤديه؛ أي أنه يتحدد بالاستعمال الذي صُنع من أجله. والعمل يكتمل إنْ حقق الغرض الذي قُصِد منه[181]. ولكن كيف يمكن للمرء أن يعرف معيار قياس اكتمال عمل الفنّ؟ ورغم أن المرء قد يقدّر «الإنتاج» الفني عقلانياً وباعتدال، فإن مقداراً كبيراً مما ندعوه فناً لا يُقصد منه الاستخدام، وما من أحد يستمد معيار اكتمال العمل الفني من غرض كهذا. ألا يبدو، حينئذ، وجود العمل توقفاً لعملية إبداعية تتخطى فعلاً العمل نفسه؟ وربما لا يمكن للعمل أن يكون مكتملاً في ذاته على الإطلاق؟

في الواقع، اعتقد پول ڤاليري أن هذه هي الحال. بيد أنه لم يصل إلى

(180) على هذه المسألة بُني التسويغ المنهاجي لـ"علم جمال الفنان" الذي طالب بها ديسوار وآخرون.

(181) قارن ملاحظة أفلاطون عن معرفة المستخدم الأعظم من معرفة المنتج، الجمهورية X,601C.

النتيجة المترتبة على ذلك بالنسبة لشخص يواجه عملاً فنياً ويسعى إلى فهمه. فلئن يكن صحيحاً أن عمل الفن، في ذاته، غير قابل للاكتمال، فما هو معيار تقبّله وفهمه بشكل ملائم؟ فعملية الإبداع المتوقفة عشوائياً واعتباطياً لا يمكنها أن تتضمن شيئاً ملزماً[(182)]. ومن هنا صار من اللازم ترك المتلقي ليكوّن شيئاً ما عن العمل. فطريقة ما في فهم العمل ليست أقلّ صحة من طريقة أخرى. إذ لا معيارَ لاستجابة ملائمة. وليس الفنان وحده مَنْ لا يملك شيئاً؛ وعلم جمال العبقرية سيوافق على هذه النظرة، فكل مشاهد للعمل له منزلة وحقوق في إنتاج جديد. ويبدو لي هذا عدمية تأويلية هشّة. فإذا خلُص پول ڤاليري إلى مثل هذه النتائج لعمله[(183)] من أجل تجنّب أسطورة الإنتاجية اللاواعية للعبقرية، فإنه يصبح، بحسب نظرتي، واقعاً في شرك هذه الأسطورة، لأنه الآن نقل إلى القارئ والمؤوِّل حقَّ الإبداع المطلق الذي لم يعد يرغب هو نفسه في ممارسته. غير أن العبقرية في الفهم، في الحقيقة، ليست أكثر عوناً من العبقرية في الابداع.

يظهر الإرباك نفسه إذا بدأ المرء بمفهوم الخبرة الجمالية بدلاً من مفهوم العبقرية. وبهذا الصدد، تجلّي هذه المشكلةَ المقالةُ المهمة لجورج فون لوكاش المعنونة «علاقة الذات ـ الموضوع في علم الجمال»[(184)]. فهو يعزو بنية هيرقليطية لميدان الجمال، ويعني بذلك أن وحدة الموضوع الجمالي لا تشكل معطى حقيقةً. والعمل الفني شكل فارغ حسب، أي مجرد نقطة مسألة تنطوي على عقدة في تنوع ممكن للخبرات الجمالية، والموضوع الجمالي يوجد في هذه الخبرات وحدها. وكما هو جلي، فإن هذا الانقطاع المطلق ـ أي هذا الانحلال لوحدة الموضوع الجمالي في عدد وافر من الخبرات ـ هو النتيجة الضرورية لأية خبرة جمالية. وكان

(182) لقد كان اهتمامي بهذا السؤال هو الذي وجّهني في دراساتي عن غوته. قارن: *Von geistigen Lauf des Menschen (1949)* وكذلك محاضرتي في البندقية سنة 1958: "Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins," *Rivista di Estetica*, III-AIII, 374-83. [Repr. In *Theorien der Kunst*, ed. D. Henrich and W. Iser (Frankfurt, 1982), pp. 59-69].

(183) *Variété* III, "Commentaires de Charmes" : "تتضمن أشعاري أيّ معنى يُمنَح لها".

(184) في *Logos, 7 (1917-18)*. يقارن ڤاليري عمل الفن بالحفّاز الكيمياوي (op. cit., p.83).

أوسكار بَكَر قد رأى بلا تحفظ، متبعاً أفكار لوكاش، أنه «فيما يتصل بالزمان، يوجد العمل في لحظة حاضرة (أي الآن)؛ يوجد 'الآن' هذا العمل والآن لم يعد هذا العمل موجوداً!»[185]. في الواقع، هذا أمر منطقي. يفضي بناء علم الجمال على الخبرة إلى جملة من النقاط تلغي وحدة العمل الفني، وتطابق الفنان مع نفسه، وهوية الشخص الذي يفهم العمل الفني أو يستمتع به[186].

وبالاعتراف بالنتائج التدميرية للنزعة الذاتية ووصف الإلغاء الذاتي للمباشرة الجمالية، يبدو لي أن كيركغارد أول من بيّن هشاشة هذا الوضع. فمذهبه في المرحلة الجمالية للوجود تطوّر انطلاقاً من وجهة نظر فيلسوف للأخلاق رأى كيف أن الوجود باعث على اليأس وهشّ في طابعه المباشر الخالص وفي انفصاله. ومن هنا، فإن نقده الوعي الجمالي ذو أهمية أساسية لأنه يبيّن التناقضات الداخلية للوجود الجمالي، وبذلك يتعيّن على هذا الوجود أن يمضي أبعد من ذاته. ومادامت المرحلة الجمالية للوجود تفصح عن هشاشتها، فنحن ندرك أنه حتى ظاهرة الفن تفرض مهمة واجبة على الوجود، بمعنى تحقيق ذلك الاستمرار للفهم الذاتي الذي يمكن أن يدعم وحده الوجود الإنساني على الرغم من مطالب الحضور الممتع للانطباع الجمالي اللحظوي[187].

إذا رغب المرء في أن يحدد طبيعة الوجود الجمالي بطريقة تشكله خارج الاستمرار التأويلي للوجود الإنساني، عندئذ سيُضيع، كما أحسب، الغرض من نقد كيركغارد. وعلى نحو لا يمكن إنكاره، يحدد الطبيعي، بوصفه شيئاً له ارتباط بحياتنا العقلية، فهمنا الذاتي عن طريق إسقاط ذاته على العقلي بأشكال عديدة؛

(185) Oskar Becker, "Die Hinfälligkeit des Schönen und die Abenteuerlichkeit des Künstler," *Husserl-Festschrift* (1928), p. 51 [Repr. Becker, *Dasein und Dawesen* (Pfullingen, 1963), pp. 11-40].

(186) نحن نقرأ سلفاً لدى كارل- فيليب موريتز ما يلي: "إن العمل كان قد بلغ سلفاً غايته في صياغته، في تكوّنه" (*Von der bildenden Nachahmung des Schönen* [1788], p. 26).

(187) قارن: Hans Sedlmayr, "Kierkegaard über Picasso," in *Wort und Wahrheit*, V, 356f.

كأسطورة وكحلم وكالتكون المسبق اللاواعي لحياتنا الواعية. وعلى المرء أن يقرّ بأن الظاهرة الجمالية تبيّن على نحو مشابه حدود الفهم الذاتي التاريخي للدزاين. ولكن ليست هناك نقطة ممتازة تتيح لنا أن نرى هذه الحدود والشروط في ذاتها أو أن نرى أنفسنا «خارجياً» محدودين ومشروطين بهذه الطريقة. وحتى ما هو مستغلق على فهمنا، نحن نجربه بأنفسنا كشيء محدود، ومن ثم فهو يظل منتسباً إلى استمرارية الفهم الذاتي التي يتحرك فيها الوجود الإنساني. نحن ندرك «رقة الجميل ومغامرة الفنان». غير أن ذلك لا يشكل الوجود المتعين خارج «ظاهراتية تأويلية» للدزاين. بالأحرى، هو يعيّن مهمة حفظ الاستمرارية التأويلية التي تشكل وجودنا على الرغم من الانقطاع المتأصل في الوجود الجمالي والتجربة الجمالية[188].

إن هيكل الفن ليس حاضراً لا زمانياً يقدم نفسه للوعي الجمالي الخالص، بل ما يقدم نفسه هو فعل العقل والروح الذي يستجمع نفسه تاريخياً. أما تجربتنا بالجمالي فهي أيضاً نمط من الفهم الذاتي. ويحدث الفهم الذاتي على الدوام من خلال فهم شيء ما غير الذات، وهو يتضمن وحدة الآخر وتمامه. ومادمنا نلقى العمل الفني في العالم ونواجه عالماً في العمل الفني الفردي، فإن العمل الفني ليس كوناً غريباً ننتقل فيه سحرياً لفترة من الزمان. بالأحرى، نحن نتعلم فهم أنفسنا

(188) يبدو أن الأفكار اللامعة لأوسكار بَكَر عن "البارا ـ أنطولوجي paraontology" تعدّ "الظاهراتية التأويلية" لدى هيدغر بياناً عن مضمون إلى حد بعيد وبياناً عن منهاجية إلى حد ما. من ناحية المضمون، تعود هذه البارا- أنطولوجي ـ التي حاولها أوسكار بَكَر بنفسه مفكراً في طريقه عبر المشكلات ـ إلى القضية نفسها التي عالجها هيدغر من ناحية منهاجية. ويكرر هذا الوضعُ النقاشَ حول "الطبيعة"، الذي بقي شيلنغ فيه تابعاً للصرامة المنهاجية لنظرية العلم لدى فخته. ولئن تكن المحاولة في البارا ـ أنطولوجي إقراراً بسمتها التكميلية، فلا بد حينئذ من أن تحول نفسها في اتجاه شيء يتضمن الاثنين، بياناً جدلياً للبعد الفعلي لسؤال الوجود، الذي أثاره هيدغر والذي لا يبدو أن بَكَر يميزه بحد ذاته عندما أشار إلى البعد "الأنطولوجي المفرط" للمشكلة الجمالية من أجل أن يحدد أنطولوجياً ذاتية العبقرية الفنية، انظر أيضاً مقالته:

Künstler und Philosoph, in *Konkrete Vernunft: Festschrift für Erich Rothacker*

وانظر:

Becker's *Dasein und Dawesen* (Pfullingen, 1963), esp. pp. 67-102.

في العمل ومن خلاله، وهذا يعني أننا ننكر انقطاع الخبرات المعزولة ونزعتها الذرية في استمرارية وجودنا الخاص. ولهذا السبب، لابد من أن نتبنى وجهة نظر فيما يتعلق بالفن والجميل بحيث لا تتظاهر بالمباشرة، بل تتطابق مع الطبيعة التاريخية للشرط الإنساني. والاحتكام إلى المباشرة، إلى الومضة الفورية للعبقرية، إلى أهمية «الخبرات»، لا يمكن أن يجعل طرح الوجود الإنساني يصمد أمام استمرارية الفهم الذاتي ووحدته. فالخاصية الرابطة لتجربة الفن لا يجب أن يفكَّها الوعي الجمالي.

إن هذا الاستكناه السلبي، المعبَّر عنه إيجاباً، هو أن الفن معرفة، أما تجريب عمل فني ما فيعني المشاركة في تلك المعرفة.

يثير هذا الوضع سؤالاً عن كيفية إيفاء حقيقة التجربة الجمالية حقَّها والتغلب على العملية المتطرفة في تذويت الجميل التي شرع بها كانط في كتابه **نقد ملكة الحكم الجمالي**. وقد بيّنا أن التجريد المنهاجي هو الذي كان يتطابق مع مهمة متعالية معينة لوضع الأسس التي أفضت بكانط إلى أن يربط الحكم الجمالي كلياً بظرف الذات. وعلى أية حال، إذا كان هذا التجريد الجمالي قد فُهِمَ فيما بعد كمضمون وغُيِّر إلى مطالبة بفهم الفن «من الناحية الجمالية الخالصة»، يمكننا أن نرى الآن كيف أن هذا المطالبة بالتجريد تقع في تناقض لا مناص منه مع التجربة الحقيقية للفن.

أفلا توجد معرفة في الفن؟ ألا تنطوي تجربة الفن على ادعاء الحقيقة التي تختلف بالتأكيد عن حقيقة العلم، ولكنها ليست دونها بالتأكيد؟ ألا تؤسس مهمة علم الجمال بدقة حقيقة أن تجربة الفن إنما هي نمط فريد من المعرفة، يختلف بالتأكيد عن تلك المعرفة الحسية التي تزوّد العلم بالمعطيات الأساسية التي يبني منها معرفة الطبيعة، ويختلف بالتأكيد عن المعرفة العقلانية الأخلاقية برمتها، وعن المعرفة التصورية كلها؛ ويبقى مع ذلك معرفة، أي حقيقة ذات طابع توصيلي؟

يمكن إدراك هذا بصعوبة إذا قايس المرء، بهدي من كانط، حقيقة المعرفة بالتصور العلمي للمعرفة والتصور العلمي للواقع. ومن الضروري أخذ مفهوم التجربة على نحو أوسعَ مما تصوره كانط، حتى يمكن فهم تجربة العمل الفني

كتجربة. ولذلك يمكننا الاحتكام إلى محاضرات هيغل الرائعة عن علم الجمال. ففيها تُدرَك الحقيقة التي تكمن في كل تجربة فنية، ويتمّ تأملها في الوقت نفسه بوعي تاريخي. ومن هنا يصبح علم الجمال تاريخاً لرؤى العالم؛ أي تاريخاً للحقيقة متجليةً في مرآة الفن. وإنه لإدراك أساسي لتلك المهمة التي أصوغها كالآتي: إجازة معرفة الحقيقة التي تحدث في تجربة الفن نفسه.

يكتسب التصور المألوف عن رؤية العالم طابعه الخاص في علم الجمال فقط؛ وهو تصور ظهر أول مرة في كتاب هيغل **ظاهراتية العقل**(189) كمصطلح يتعلق بتوسيع كانط وفخته الافتراضي للخبرة الأخلاقية الأساسية إلى نظام أخلاقي عالمي. والذي منح مفهوم رؤية العالم مسحة مألوفة إنما هو تعدد رؤى العالم وتغيرها الممكن(190). بيد أن تاريخ الفن خير مثال على ذلك، لأن هذا التعدد التاريخي لا يمكن إلغاؤه عبر التقدم نحو الفن الحقيقي الواحد. وكلنا إقرار بأن هيغل كان قادراً على أن يقر بحقيقة الفن فقط عن طريق إخضاعه إلى المعرفة الفلسفية الشاملة وعن طريق بناء تاريخ لرؤى العالم ـ مثل تاريخ العالم وتاريخ الفلسفة ـ من وجهة نظر الوعي الذاتي التام للحاضر. ولكن لا يمكن اعتبار هذا التاريخ ببساطة انعطافة خاطئة، لأن عالم العقل الذاتي كان قد تم تجاوزه إلى حد بعيد. ويبقى تحرك هيغل إلى ما وراء هذا العالم عنصر الحقيقة الثابت في فكره. ومن المؤكد أن فلسفة هيغل، بقدر ما تشكل حقيقة تصورية كلية القدرة، ما دام التصور يلغي التجربة برمتها، تتنصل في الوقت نفسه من طريق الحقيقة الذي أقرت به في خبرة الفن. وإنْ شئنا تسويغ الفن طريقاً للحقيقة بحكم أحقيته في ذلك، فيجب إذن أن ندرك إدراكاً تاماً ما تعنيه الحقيقة هنا. إن الإجابة عن هذا السؤال يجب أن توجد في العلوم الإنسانية ككلّ. لأنها لا تنشد تجاوز التجارب بل فهم

(189) Ed. Hoffmeister, pp. 424ff.

(190) احتفظت كلمة رؤية العالم *weltanschauung* (قارن غوتزه Gotze في *Euphorion* [1924]) أولاً بالعلاقة مع عالم الأشياء mundus sensibilis، حتى في أعمال هيغل، بقدر ما هي فن، وبالعلاقة مع الأفكار التي تعود إلى رؤى العالم الأساسية (*Aesthetik*, II, 131). ولكن ما دام تناهي رؤى العالم، طبقاً لهيغل، هو شيء عفى عليه الزمن بالنسبة للفنان المعاصر، أصبح تنوع رؤية العالم ونسبيته موضوع بحث وتأمل واستبطان.

تنوعها ـ سواء أكانت تجارب الوعي الجمالي أو التاريخي أو الديني أو السياسي ـ ولكن هذا يعني أنها تأمل في إيجاد حقيقة فيها. سيتوجب علينا بحث العلاقة بين هيغل والفهم الذاتي للعلوم الإنسانية التي قدمتها «المدرسة التاريخية»، وكذلك بحث الطريقة التي يختلفان بها في الكيفية التي يمكننا بها أن نفهم على نحو قويم ما تعنيه الحقيقة في العلوم الإنسانية. ومهما يكن الحال، لن يكون بإمكاننا إيفاء مشكلة الفن من وجهة نظر الوعي الجمالي حقَّها إلاّ ضمن هذا الإطار الواسع فقط.

لقد خطونا خطوة واحدة فقط في هذا الاتجاه من أجل تصحيح التأويل الذاتي للوعي الجمالي ومن أجل إحياء مسألة حقيقة الفن التي تشهد عليها التجربة الفنية. وهكذا فإن عنايتنا تنصبّ على رؤية تجربة الفن بمثل هذه الطريقة التي تُفهَم بها كتجربة. ويلزم ألاّ تُزَيَّفَ تجربة الفن بتحولها إلى امتلاك لثقافة جمالية، وبذا يتمّ تحييد طرحها الخاص. وسوف نرى أن هذا يتضمن نتيجة تأويلية بعيدة الأثر، لأن المواجهة بأسرها مع لغة الفن هي مواجهة مع حدث غير ناجز وهي نفسها جزء من الحدث. وهذا ما يجب تأكيده بمقابل الوعي الجمالي وإضفائه سمة تحييدية على مسألة الحقيقة.

ولئن نشدت المثالية التأملية تجاوز النزعة الذاتية الجمالية واللاأدرية المستندة إلى كانط عبر رفع نفسها إلى مستوى المعرفة اللامتناهية، فإن هذا الاسترداد الذاتي الغنوصي للتناهي تضمّن، حينذاك، وكما شهدنا، وجود الفن الذي أنكرته الفلسفة. وبدلاً من ذلك، سيتوجب علينا أن نحتفظ بقوة بوجهة نظر التناهي. ويبدو لي أن الشيء المثمر بصدد نقد هيدغر للنزعة الذاتية الحديثة هو أن تأويله الزماني للوجود فتح إمكانيات جديدة. وتأويل الوجود انطلاقاً من أفق الزمان لا يعني، كما أسيء فهمُه دائماً، أن الدزاين زماني على نحو جذري، ولذلك لا يعود بالإمكان عدُّه مستمراً أو أبدياً، بل يمكن فهمُه فقط فيما يتصل بزمانه الخاص ومستقبله. وإذا كان هذا هو معناه، فلن يكون نقداً وتجاوزاً للنزعة الذاتية وإنما هو إضفاء طابع جذري «وجودي» عليه، بحيث يمكن للمرء أن يتنبأ بيسر بأنه سيكون له مستقبل جماعي. وبأي حال، تتوجه المسألة الفلسفية المتضمنة هنا مباشرة وبدقة إلى هذه النزعة الذاتية نفسها. وهذه الأخيرة تساق إلى أقصى مدى من أجل مساءلتها فقط. والسؤال

الفلسفي هو: ما طبيعة وجود الفهم الذاتي؟ بهذا يتجاوز السؤال أفق هذا الفهم الذاتي على نحو أساسي. وفي الزمان المنفتح بوصفه الأرضية المتخفية عن الفهم الذاتي، فإنه لا يبشّر بعهد مظلم من اليأس العدمي، بل ينفتح الآن على تجربة محجوبة حد الآن تتجاوز التفكير من موقع النزعة الذاتية، تجربة دعاها هيدغر **الوجود**.

ولكي نفي تجربة الفن حقها، شرعنا بنقد الوعي الجمالي. وتعترف تجربة الفن بأنها لا تستطيع تقديم الحقيقة الكاملة لما تجربه بموجب معرفة محددة. ليس ثمة تقدم أقصى ولا استنفاد نهائي لما يكمن في عمل الفن. وتجربة الفنّ تشهد بنفسها على هذا الأمر. وفي الوقت نفسه، لا يمكننا أن نقبل ببساطة ما يعتبره الوعي الجمالي تجربة له. لأن انقطاع الخبرات (Erlebnisse)، كما رأينا، هو ما يُعدّ، بشكل أساسي، خبرة له. ونحن وجدنا هذه النتيجة نتيجة غير مقبولة.

نحن لا نسأل تجربة الفن أن تخبرنا عن كيفية إدراكها لذاتها، إنما نحن نسأل عن ماهيتها الحقيقية، وعن حقيقتها، حتى إذا كانت لا تعرف ماهيتها ولا تستطيع أن تقول شيئاً عما تعرفه؛ تماماً مثلما يسائل هيدغر ماهية الميتافيزيقا، بالتضاد مع ما تعتقد أنها عليه. وفي تجربة الفن، نرى تجربة حقيقية يُحدثها العمل، هذه الخبرة لا تترك متلقيها من دون تغييره، ونحن نبحث في نمط وجود ما يُجرَّب بهذه الطريقة. ولذا نأمل في أن نفهم فهماً أفضلَ نوع الحقيقة الذي يواجهنا هناك.

سوف نرى أن هذا سيفتح بعداً يثار به سؤال الحقيقة بطريقة جديدة بمقتضى الـ«فهم» الذي تمارسه العلوم الإنسانية[191].

إذا أردنا أن نعرف ماهية الحقيقة في حقل العلوم الإنسانية، سيتعين علينا أن نسأل السؤال الفلسفي عن الإجراء الكلي للعلوم الإنسانية بالطريقة نفسها التي طرح فيها هيدغر سؤاله عن الميتافيزيقا، وعلينا أن نطرحه عن الوعي الجمالي. لكننا لن نكون قادرين على أن نقبل ببساطة بفهم العلوم الإنسانية الخاص لنفسها، بل علينا

(191) [Cf. "Wahrheit in den Geisteswissenschaften," *Kleine Schriften*, I, 39-45 (*GW*, II, 37-43)].

أن نسأل عن نمط فهم الحقيقة لديها. يمكن لسؤال حقيقة الفن أن يقوم بمعنى معين بتهيئة الطريق إلى هذا السؤال الواسع المدى، لأن تجربة العمل الفني تتضمن الفهم، وبذلك يمثل الفهم نفسه ظاهرة تأويلية؛ ولكن ليس بمعنى منهج علمي على الإطلاق. بالأحرى، ينتسب الفهم إلى مواجهة العمل الفني نفسه، وبذلك يمكن لهذا الانتساب أن يكون واضحاً على أساس من نمط وجود العمل الفني نفسه.



الفصل الثاني

أنطولوجيا العمل الفني ودلالتها التأويلية

المبحث الأول
اللعب مفتاحاً للتفسير الأنطولوجي

أ. مفهوم اللعب

سأنطلق هنا من فكرةٍ لعبت دوراً رئيساً في علم الجمال؛ أعني مفهوم اللعب play. وأودّ أن أُفرغ هذا المفهوم من المعنى الذاتي الذي ألصقه به كانط وشيللر، فكانت له الهيمنة على علم الجمال وفلسفة الإنسان في العصر الحديث. ونحن عندما نتناول اللعب من جهة علاقته بتجربة الفن، فهذا لا يعني أننا ننصرف إلى توجه مُبدع العمل الفني، أو إلى أولئك الذين يستمتعون به، ولا إلى حالاتهم الذهنية، كما أننا لا ننصرف إلى ما تشعر به ذات معينة من حرية في أثناء انغماسها في اللعب، إنما نحن نقصر حديثنا على نمط وجود العمل الفني نفسه. ففي تحليلنا للوعي الجمالي، أدركنا أن النظر إليه كشيء يقف بمواجهة موضوع ما إنما هو نظر يبخس الحالة الحقيقية حقَّها. ولهذا السبب كان مفهوم اللعب ذا أهمية لديّ.

ونحن نستطيع، بكل تأكيد، أن نميز بين اللعب وسلوك اللاعب، الذي ينضمّ إلى أنواع أُخر من السلوك الذاتي. ولهذا يمكن أن يُقال إن اللاعب لايحمل اللعب على محمل الجد: ولهذا السبب فهو يلعب. وبوسعنا أن نحاول تحديد مفهوم اللعب من وجهة النظر هذه. فما هو مجرد لعب ليس أمراً جدياً. فللعب علاقة خاصة بما هو جدي. وليست الجدية ما يمنح اللعب «غرضيته»، فنحن نلعب، كما يقول أرسطو، «من أجل الاستمتاع»[192]. والأهم من ذلك كله هو أن اللعب نفسه يتضمن جديته الخاصة، بل المقدسة. ومع ذلك، ففي اللعب لا تتلاشى ببساطة جميع تلك العلاقات الغرضية التي تحدد الوجود الفعال والمهتمّ [أي الوجود الإنساني]، إنما تُعلَّق على نحو غريب. واللاعب نفسه يعرف أن اللعب هو مجرد لعب موجود في عالم تحدده جدية الأغراض. ولكنه لا يعرف هذا بطريقة يقصد فيها، بوصفه لاعباً، هذه العلاقة بجدية. فاللعب يحقق غرضه فقط إذا ما فقد اللاعب نفسه في اللعب. فالجدية ليست مجرد شيء يدعونا إلى الابتعاد عن اللعب، إنما الجدية، في الحقيقة، أمر ضروري للّعب لجعله لعباً شمولياً. والشخص الذي لا يحمل اللعبة على محمل الجد يفسد متعة الآخرين. فنمط وجود اللعب لا يسمح للاعب أن يتصرف بأزاء اللعب كما لو أنه يتصرف بأزاء موضوع ما. فاللاعب يعرف جيداً ما اللعب، وأن ما يفعله هو «لعبة فقط»، غير أنه لا يعرف ما يعرفه بالضبط في معرفة هذا الأمر.

لا يمكن أن يجد سؤالنا المتعلق بطبيعة اللعب جوابَه، إذن، لو بحثنا عنه في تأمل اللاعب لذاته[193]. بل يجب، بدلاً من ذلك، أن نبحث عنه في نمط وجود اللعب بحد ذاته. لقد رأينا أن موضوع عنايتنا يجب أن لا يكون الوعي الجمالي،

---

(192) Aristotle, *Politics*, VIII, 3, 1337 b 39 وفي مواطن أخرى كثيرة Cf. *Nicomachean Ethics*, X, 6, 1176 b 33: *paizein hopos spoudaze kat' Anacharsin orthos echein dokei.*

(193) بدأ كورت رايزلر كتابه الألمعي **مقال في الجميل** *Traktat vom Schönen* بذاتية اللاعب، ومن ثم أبقى على تناقضات اللعب والجدية، لذلك يصبح مفهوم اللعب بالنسبة له محدوداً جداً، يقول: "نحن نشك فيما إذا كان لعب الأطفال مجرد لعب فقط"، و"إن لعب الفن ليس لعباً فقط" (p189).

وإنما تجربة الفن، ومن ثم مسألة نمط وجود العمل الفني، هي التي تكون موضوع بحثنا. ولكن تجربة العمل الفني هي بالضبط ما كنت قد أكدت عليه بمقابل عملية الوعي الجمالي الرتيبة؛ بمعنى أن العمل الفني ليس موضوعاً يقف بمواجهة ذات قائمة في ذاتها، بل إن العمل الفني يحقق وجوده الحقيقي متى ما أصبح تجربة تحدث تغييراً في الشخص الذي يجربه. إن «الذات» في تجربة الفن ـ الذات الباقية والثابتة ـ ليست ذاتية الشخص الذي يجرب الفنّ، إنما هي العمل نفسه. وهذه هي النقطة التي يصبح فيها نمط وجود اللعب وجوداً ذا دلالة. فللّعب ماهيته الخاصة، والمستقلة عن وعي الذي يمارس اللعب. واللعب ـ أعني اللعب الحقيقي ـ يوجد أيضاً عندما لا يكون الأفق الموضوعاتي محدَّداً من طرف أية ذاتية موجودة لذاتها، ويوجد حيث لا تكون هناك ذوات تتصرف بشكل «لعوب».

إن اللاعبين ليسوا الذوات التي تلعب، بل إن اللعب يحضر من خلال اللاعبين. وبإمكاننا أن نرى ذلك من خلال استعمال الكلمة، لاسيما من جهة استعمالاتها الاستعارية، الشيء الذي أشار إليه بايتندجك على نحو خاص[194].

وللاستعمال الاستعاري هنا، كما هو شأنه دائماً، أسبقية منهجية. فلو أن كلمة ما طبقت على مجال لا تنتمي إليه أصلاً، فسوف ينبثق المعنى «الأصلي» الفعلي بوضوح تام. فاللغة قد أنجزت سلفاً التجريد، الذي هو بحد ذاته مهمة التحليل التصوري. والآن يحتاج التفكير فقط إلى استعمال هذا الإنجاز المتقدم.

وهذا يصدق على أصول الكلمات أيضاً. فمما لا شك فيه أنها أقل موثوقية إلى حد بعيد كونها تجريدات لم تنجزها اللغة، إنما أنجزها علم اللغة، ولا يمكن التحقق منها عبر اللغة تحققاً تاماً؛ أي عبر الاستعمال الفعلي. ولذلك، فحتى عندما تكون أصول الكلمات صحيحة، فهي لا تقوم مقام براهين، إنما كذخيرة إنجازات للتحليل التصوري، وفي تحليل كهذا فقط تكتسب أساساً راسخاً[195].

---

(194) F. J. J. Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels* (1933).

(195) إن هذه النقطة الجلية يجب أن توجه ضد أولئك الذين ينتقدون طريقة هيدغر في البحث عن أصول الكلمات.

فلو فحصنا كيف تُستخدم كلمة «لعب»، وركزنا على معانيها الاستعارية الشائعة، فسنجد أننا نتحدث عن لعب الضوء، ولعب الأمواج، ولعب ناقل الحركة أو أجزاء الماكنة أو تفاعل أعضاء الجسم البشري، ولعب القوى، ولعب البعوض، أو حتى لعب الكلمات. إن ما تقصده كل حالة من هذه الحالات هو حركة غادية رائحة غير مرتبطة بأي هدف يوصلها إلى نهايتها. وعلى نحو مرتبط بهذا، نجد أن الكلمة «Spiel» تعني في الأصل «رقص»، وهي ما زالت موجودة في كلمات كثيرة (مثل كلمة «المغني أو الشاعر الجوّال (Spielmann، jongleur)»[196]. فليس لحركة اللعب هدف يوصلها إلى نهاية ما، إنما يجدد اللعب نفسه في تكرار دائم. وواضح أن الحركة إلى الأمام وإلى الخلف ذات مكانة مركزية في تعريف اللعب من دون اعتبار لمن (أو لما) ينجز الحركة. فحركة اللعب بحد ذاتها ليست لها قوام إن صح التعبير. فاللعبة هي التي تُلعب بصرف النظر عما إذا كانت هناك ذات تلعبها أم لم تكن. فاللعب هو حدوث الحركة بحد ذاتها. وعلى هذا فعندما نتكلم عن لعب الألوان، فنحن لا نعني فقط أن لوناً يلعب بمقابل لون آخر، إنما هناك عملية واحدة، أو مشهد يكشف عن ضرب متغير من الألوان.

لذلك، فإن نمط وجود اللعب ليس من قبيل أنه، من أجل أن تُلعب اللعبة، يجب أن تكون هناك ذات تتصرف على نحو لعوب. بل في الحقيقة أن المعنى الأصلي للعب هو المعنى العادي. وهكذا، نحن نقول إن شيئاً ما «يلعب» في مكان ما، أو في وقت ما، وإن شيئاً ما يجري، أو إن شيئاً ما يحدث[197].

تبدو لي هذه الملاحظة اللغوية دليلاً غير مباشر على أن اللعب يجب ألاّ يُفهم كشيء يقوم به شخص. وفيما يتعلق الأمر باللغة، فإن الذات الفعلية المندرجة

---

(196) 196 Cf. J. Trier, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprachen und Literature*, 67 (1947).

(197) يؤشر يوهان هويزنغا في كتابه: *Homo Ludens: Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, (rev. German tr., p. 43)؛ الحقائق اللغوية الآتية: "يستطيع المرء أن يقول بالألمانية لعبُ لعبة *ein Spiel treiben*، وبالهولندية *een spelletje doen*، ولكن الفعل المناسب هو spielen (to play). فنقول *Man spielt ein Spiel* (المرء يلعب لعبة). بعبارة أخرى، من أجل التعبير عن فعالية من نوع ما، فإن الفكرة التي يحتويها الاسم يجب أن =

في اللعب هي، من الواضح، ليست ذاتية الفرد التي تقوم، من بين فعاليات أخرى، باللعب، إنما هي اللعب نفسه. ولكننا معتادون على ربط ظواهر كظاهرة اللعب بحقل الذاتية، وبالطرق التي تمارس فيها ذلك بحيث أننا نظل على صلة وثيقة بالدلائل التي نستمدها من روح اللغة.

ومع ذلك، فقد تصور البحث الأنثروبولوجي الحديث طبيعة اللعب على نحو واسع جداً بحيث أنه ذهب تقريباً إلى أبعد من مجرد النظر إلى اللعب كشيء ذاتي. وقد تقصى هويزنغا عنصر اللعب في جميع الثقافات، والأهم من ذلك استنبط الرابطة المباشرة للعب الأطفال والحيوان بـ«اللعب المقدس». فقاده إلى إدراك الغموض الغريب الذي يميز وعي اللعب، ذلك الغموض الذي ترشح عنه الاستحالة المطلقة للفصل بين الاعتقاد واللااعتقاد. «فالبدائي نفسه لا يعرف تمييزاً تصورياً بين الوجود واللعب؛ فهو لا يعرف شيئاً عن الهوية، أو الصورة، أو الرمز. ولعل هذا هو السبب في التساؤل عما إذا لم تكن حالة البدائي العقلية في طقوسه المقدسة قد فهمت بشكل أفضل من خلال اعتبار اللعب نوعاً من أنواع التفاهم الأولي. وفي مفهومنا للعب ينحل الاختلاف بين الاعتقاد والادعاء[198].

لذلك أُقرت بشكل أساسي أولوية اللعب على وعي اللاعب، وفي الحقيقة فحتى تجارب اللعب التي يصفها علماء النفس والأنثروبولوجيون يُلقى عليها الضوء من جديد إذا ما بدأ المرء بكلمة «اللعب» من جهة معناها العادي. فمن الجلي أن اللعب يمثل نظاماً تَتبعُ فيه حركةُ الذهاب والمجيء نفسَها. وما يقع في صلب

= تتكرر في الفعل. وهذا يعني كما يبدو أن الممارسة action من نوع معين ومستقل يختلف عن أنواع الفعالية العادية. واللعب ليس فعالية بالمعنى العادي". وشبيه بذلك العبارة *ein spielchen machen* ["to take a hand"] الاشتراك في اللعب] التي تصف استخدام المرء لوقته الذي هو لعب بأي حال.

(198) Huizinga, op. cit., p. 32. [See also my "On the Problem of Self-Understanding" (1962). In *Philosophical Hermeneutics*, tr. David E. Linge (Berkley: University of California Press, 1976), pp. 44-58; and "Man and Language," in the same vol., 59-68,esp. pp. 66ff].

اللعب أن الحركة لا تفتقر إلى هدف أو غرض فقط، بل تفتقر إلى الجهد أيضاً. فهي تحدث، إذا جاز التعبير، بنفسها. فسهولة اللعب ـ التي لا تعني من الناحية الطبيعية أي غياب حقيقي للجهد، إنما تشير ظاهراتياً فقط إلى غياب التوتر[199] ـ تُجرَّب ذاتياً كاسترخاء. فبنية اللعب تمتص اللاعب داخلها، ومن ثم تحرره من عبء اتخاذ المبادرة، التي تمثل التوتر الفعلي للوجود. ويُشاهد هذا أيضاً في النزوع العفوي للتكرار الذي ينبثق في اللاعب، وفي التجدد الذاتي الدائم للعب الذي يترك أثره على شكله (أي: اللازمة).

والحقيقة التي تفيد أن نمط وجود اللعب قريب جداً من شكل الطبيعة المتحرك تتيح لنا استخلاص نتيجة منهجية مهمة. فمن الواضح أنه من غير الصحيح القول إن الحيوانات تلعب أيضاً، ولا من الصحيح القول ـ بتعبير استعاري ـ إن الماء والضوء يلعبان كذلك. إنما على عكس ذلك، إذ بوسعنا القول، بالأحرى، إن الإنسان يلعب. ولعبه عملية طبيعية أيضاً. ولعبه يعني أيضاً ـ بقدر ما يكون الانسان جزءاً من الطبيعة بالضبط ـ عرض ذاتي محض. وعلى هذا يصبح التمييز بين الاستخدام الحَرفي والاستعاري تمييزاً عقيماً.

غير أن الأهم هو أن وجود العمل الفني مرتبط بالمعنى العادي للعب (فالكلمة Spiel تعني أيضاً: لعبة، دراما). وبقدر ما تكون الطبيعة بلا غرض أو قصد ـ بمثل ما هي من دون جهد ـ تكون لعباً يتجدد ذاتياً باستمرار، لذا يمكن أن تبدو نموذجاً للفن. وعلى هذا النحو يكتب فريدريك شليغل: «إن جميع ألعاب الفن المقدسة هي مجرد محاكاة بعيدة للعب اللامتناهي للعالم، وللعمل الأبدي للفن المبدع ذاتياً»[200].

---

(199) يكتب ريلكه في المرثية الخامسة من مراثي دوينو: "... حيث تنقلب القلّة المحض بفعل تحوّلٍ لا يُستكنَه إلى هذه الكثرة الخاوية".

(200) Friedrich Schlegel, "Gespräch über die Poesie," *Friedrich Schlegels Jugendschriften*, ed. J. Minor (1882), II, 364.[In the new critical edition of Schlegel. Ed, E. Behler, see part I, vol. 2, ed. Hans Eichner, pp. 284-351, and p. 324 for this citation].

وهناك مسألة أخرى يناقشها هويزنغا تتضح أيضاً من خلال الدور الأساسي لحركة اللعب الغادية والرائحة؛ أعني الطبيعة اللعبية للمباراة. صحيح أن المتباري لا ينظر إلى نفسه على أنه يلعب، ولكن من خلال المباراة تظهر الحركة الغادية والرائحة المتوترة التي تكشف عن الفائز، وبذلك يصبح الكل لعبة. وجلي أن الحركة الغادية والرائحة تنتمي إلى اللعبة انتماءً جوهرياً بحيث لا يكون بوسع المرء أن تكون لديه لعبة وحده. فلكي تكون هناك لعبة، لابدّ من شيء آخر يلاعبه اللاعب دائماً ـ وهذا الشيء لا يكون بالضرورة لاعباً آخر حقيقياً ـ ويستجيب تلقائياً لحركته بحركة معاكسة. لذلك تختار القطة في لعبها كرة الصوف لأنها تستجيب إلى اللعب، وستكون ألعاب الكرة دائماً معنا لأن الكرة تتحرك بحرية في أيّما اتجاه، مبدية طواعية مدهشة.

وفي الحالات التي تكون فيها الذاتية الإنسانية هي اللاعبة، يلمس اللاعبون المنغمسون باللعب أولوية اللعب عليهم. ومرة أخرى نقول إن الاستخدامات غير الحقيقية والاستعارية للكلمة توفر معلومات عن ماهيتها الحقيقية. لذلك نقول عن شخص ما إنه يلعب بإمكانيات، أو بخطط. وما نعنيه واضح، فهو مايزال لم يحمل الإمكانيات محمل الأهداف الجدية. فما يزال حراً في تقرير طريق أو أخرى لإمكانية أو أخرى. ومن الجهة الثانية، فإن هذه الحرية لا تخلو من خطورة. فاللعبة نفسها هي، في الحقيقة، مجازفة بالنسبة له. فالمرء يستطيع أن يلعب بالإمكانات الجادة فقط. وهذا يعني بوضوح أن المرء قد يصبح منهمكاً جداً في هذه الإمكانيات بحيث تغلبه وتسيطر عليه. وتكمن الفتنة التي تمارسها اللعبة على اللاعب في هذه المجازفة. فالمرء يتمتع بحرية اتخاذ القرار الذي هو، في الوقت عينه، يعرضه للخطر، وهو قرار محدود على نحو يتعذر تغييره. ومثال ذلك أحاجي الصور المقطّعة، ولعبة الورق، وما إلى ذلك. ولكن يصدق الأمر نفسه في المسائل الجادة. فإذا ما تجنب المرء ـ لغرض التمتع بحرية اتخاذ القرار ـ اتخاذ قرارات ملحة، او اللعب بإمكانيات لم يتخيلها جدياً، والتي من ثم لا تعرضه لمجازفة اختيارها، وبذلك يحدد نفسه، فسوف نقول عنه إنه «يلعب بالحياة» (verspielt).

وينمّ هذا الأمر على خاصية عامة لطبيعة اللعب تنعكس في اللعب: إذ إن ماهية اللعب بأسره تكمن في كونه يُلعَب. فجاذبية لعبة ما، وما تمارسه من فتنة، تكمن بالضبط في حقيقة أن اللعبة تتمكن من اللاعبين. وحتى في حالة الألعاب التي يحاول أن ينجز فيها الفرد مهمات يأخذها على عاتقه، ثمة مجازفة في أنها لا «تحدث»، أو لا «تنجح»، أو لا «تنجح ثانية»، وهذه هي جاذبية اللعبة. فكل من «يجرِّب» هو في الحقيقة «مجرَّب». فالذات الحقيقية التي تلعب (وهذا يظهر بشكل دقيق في تلك التجارب التي يكون فيها لاعب واحد فقط) ليس اللاعب، إنما اللعبة نفسها. فاللعبة نفسها هي التي تجذب اللاعب إلى نفوذها، وتجره إلى اللعب، وتسمّره هناك.

ويتبين هذا من حقيقة أن لكل لعبة روحها الخاصة[201]. ومع ذلك فهذا لا يعبر عن مزاج أولئك الذين يلعبون، أو عن حالاتهم العقلية. ففي الحقيقة، إن تنوع المواقف العقلية الظاهرة في لعب الألعاب المتنوعة، وفي الرغبة في لعبها، هو نتيجة للاختلافات القائمة بين الألعاب ذاتها، وليس سبباً لها. فالألعاب تختلف إحداها عن الأخرى من حيث روحها. ومردّ ذلك إلى أن الحركة الغادية الرائحة التي تكوِّن اللعبة تُنمذَجُ بطرق متنوعة. وتتمثل الطبيعة الجزئية للعبة ما في القواعد والتنظيمات التي تصف الطريق التي يملؤها حقل اللعبة. وهذا صحيح كلياً متى ما كانت هناك لعبة. فهو يصدق مثلاً على لعب نوافير الماء، ولعب الحيوانات. فحقل اللعب الذي تُلعب فيه اللعبة تقرره، إن جاز التعبير، طبيعة اللعبة ذاتها، ويُعيَّن إلى حد بعيد من طرف البنية التي تحدد حركة اللعبة من الداخل أكثر مما يتحدد بما يصادفه من حركة خارجية تقييدية مثل حدود مكان مفتوح.

وبمعزل عن تلك العوامل المحدِّدة يبدو لي أن ما يميز اللعب الإنساني أنه يلعب شيئاً ما. وهذا يعني أن بنية الحركة التي تخضع لها هذه الحركة ذات خاصية معينة «يختارها» اللاعب. فهو، أولاً، يفصل سلوك لعبه عن سلوكه الآخر كونه يريد أن يلعب. ولكن حتى ضمن استعداده هذا للعب فإنه يمارس الاختيار. فهو

(201) F. G. Jünger, *Die Spiele*.

يختار هذه اللعبة دون تلك. ويلزم عن ذلك أن المكان الذي تجري فيه حركة اللعبة ليس مجرد المكان المفتوح الذي «يلاعب اللاعب فيه نفسه»، إنما هو المكان الذي يُفردُ ويُحجزُ لحركة اللعبة. إن اللعب الإنساني يقتضي حقلاً للعب. فتدشين حقل اللعب ـ بالضبط كتدشين مناطق مقدسة كما أشار إلى ذلك هويزنغا بحق[202] ـ يدشن مجالاً للعب كعالم مغلق، عالم من دون تحول وتوسط لعالم الأهداف. وهنا سيكون القول إن اللعب بأسره هو لعب شيء ما قولاً صادقاً، إذ إن حركة اللعبة الغادية والرائحة المنظمة تحدَّد كنوع واحد من بين أنواع أُخر من السلوك المنظم. فالشخص الذي يلعب يظل، حتى في لعبه، يسلك سلوكاً منتظماً حتى لو كان جوهر اللعبة الحقيقي يكمن في أن يحرر اللاعبُ نفسَه من التوتر الذي يشعر به في سلوكه الغرضي. وعلى هذا النحو يتحدد بدقة عالية سبب كون اللعب هو دائماً لعباً بشيء ما. فكل لعبة تطرح على الإنسان الذي يلعبها مهمة ما. إذ ليس بمقدوره التمتع بحرية استنفاد قدرته من دون تحويل أهداف سلوكه الغرضي إلى مجرد أهداف للعبة. وعليه فالطفل يضطلع بمهمة ما في لعبه بالكرة، وهذه المهمات هي مهمات لعبية، لأن الغرض من اللعب ليس في الحقيقة تحقيق المهمة، وإنما تنظيم حركة اللعبة ذاتها وتشكيلها.

يتضح إذن أن الرشاقة والإحساس بالراحة اللذين نجدهما في اللعب يعتمدان على الطبيعة الخاصة بالمهمة التي تقررها اللعبة، والمترتبة على تحقيقها.

بوسع المرء أن يقول إن إنجاز مهمة ما بنجاح «يعرضها للعيان». يفصح هذا القول عن نفسه في حالة لعبة ما؛ فهنا لا يدل إنجاز المهمة على أي سياق غرضي. فاللعب محدد في الواقع بعرض نفسه. وهكذا، فإن نمط وجوده هو عرض ذاتي. ولكن العرض الذاتي خاصية أنطولوجية كلية تميز الطبيعة. فنحن نعرف اليوم كيف أن التصورات عن غرضية الوظائف البيولوجية غير مناسبة عندما تحاول أن تفهم طبيعة الكائنات الحية[203]. ينطبق ذلك على اللعب فمن غير

---

(202) Huizinga, op. cit., p. 17.

(203) وجه أدولف پورتمان هذا النقد في كتابات عديدة، وقدم أساساً جديداً لمشروعية المقترب الذي يدرس شكل الكائنات الحية وبنيتها (أي المقترب المورفولوجي).

المناسب كذلك أن نتساءل عن طبيعة وظيفة اللعب الحياتية وغرضها البيولوجي. فاللعب هو، في المقام الأول، عرض ذاتي.

يعتمد العرض الذاتي للعب الإنساني كما رأينا على كون سلوك اللاعب مرتبطاً بما تدعيه اللعبة من أهداف، بيد أن «معنى» هذه الأهداف لا يعتمد، في الواقع، على كونها مُنجزة. فالفرد عندما يكرِّس نفسه لمهمة اللعبة، فإنه في الواقع يلاعب نفسه. فعرض اللعبة الذاتي يتضمن قيام اللاعب بإنجاز عرضه الذاتي الخاص، إن جاز التعبير، من خلال لعب، أي عرض، شيء ما. ولأن اللعب هو دائماً عرض، فإن اللعب الإنساني يكون قادراً على جعل تمثيل نفسه representation مهمة لعبة ما. وعليه، فهناك ألعاب يجب أن تسمّى ألعاب تمثيل، أما لأن لها ـ في استعمالها تلميحات دالة ـ شيئاً من التمثيل (مثل Tinker, Tailor, Soldier, Sailor)، أو لأن اللعبة نفسها تكمن في تمثيل شيء ما (مثال ذلك؛ عندما يلعب الأطفال لعبة السيارات).

إن كل عرض هو، من حيث الإمكان، تمثيل من أجل شخص ما. وهذه الإمكانية المقصودة سمة تميز الفن بوصفه لعباً. وعالم اللعب المغلق يتخلى، لو صح التعبير، عن أحد جدرانه(204). فمن الواضح أن طقساً دينياً ومسرحية يعرضان على مسرح لا يمثلان ما يمثله لعب الطفل. فوجودهما لا تستنفده حقيقة أنهما يعرضان نفسيهما، لأنهما يشيران في الوقت نفسه إلى ما يتجاوزهما، إلى متلق يشارك من خلال الفُرجة. فاللعب هنا لا يعود مجرد عرض ذاتي لحركة منظمة، ولا مجرد تمثيل يُستغرق فيه لعب الطفل كلياً، إنما هو «تمثيل من أجل شخص ما». وهذا الطابع المباشر المميز لكل تمثيل يبرز إلى الصدراة، ويؤسِّس وجود الفن.

وعموماً، فمهما تكن الألعاب من حيث جوهرها تمثيلات، ومهما يمثل

---

(204) Cf. Rudolf Kassner, *Zahl und Gesicht*, pp. 161f.

يؤكد كاسنر "أن وحدة وثنائية الدمية والطفل الاستثنائية" تُربط بحقيقة أن "الجدار" الرابع "المفتوح على الجمهور" مفقود، كما هي الحال في الطقس الديني. وأنا لي رأي معاكس لهذا، أي أن هذا الجدار الرابع بالضبط يغلق عالم لعب العمل الفني.

اللاعبون أنفسَهم فيها، فإن الألعاب لا تُمثَّل من أجل شخص ما؛ أي أنها لا تستهدف متلقياً. فالأطفال يلعبون لأنفسهم، حتى وإن كانوا يمثلون. وحتى تلك الألعاب (ألألعاب الرياضية مثلاً) التي تُلعب أمام جمهور، فإنها لا تستهدف هذا الجمهور. وفي الحقيقة، فإن المباريات تكون عرضة لخطر أن تفقد طبيعتها اللعبية الحقيقية عندما تغدو عروضاً. والموكب بوصفه جزءاً من الطقس الديني هو أكثر من كونه مشهداً، مادام معناه الحقيقي يتمثل في أن يشمل الجماعة الدينية كلها. ومع ذلك يكون الفعل الديني تمثيلاً أصيلاً من أجل الجماعة، وكذلك الدراما فهي نوع من اللعب تقتضي، بطبيعتها، متلقياً. فعرض إله في طقس ديني، وعرض أسطورة في مسرحية، هما عرضان يقومان باللعب، ليس فقط بمعنى أن اللاعبين المشتركين مستغرقون كلياً في اللعب المعروض، ويجدون فيه عرضهم الذاتي القوي، وإنما أيضاً بمعنى أن اللاعبين يمثلون كلاً ذا معنى من أجل متلق ما. ولذلك، ليس حقيقياً القول إن غياب الجدار الرابع يحول اللعب إلى استعراض. بل يمثل الانفتاح على الجمهور جزءاً من انغلاق اللعب. والمتلقي يكملُ فقط ما يكون عليه اللعب بحد ذاته[205].

تكشف هذه النقطة عن أهميةِ تعريف اللعب كعملية تحدث «في المابين». فلقد رأينا أن اللعب لا يكتسب وجوده في وعي اللاعب أو موقفه، بل على العكس يهيمن اللعب على اللاعب، وينفخ فيه روحه. واللاعب يجرِّب اللعبة بوصفها واقعاً يفوقه. وتكون الحالة هكذا عندما تكون اللعبة نفسها «مقصودة» بحد ذاتها كواقع؛ ومثال ذلك اللعب الذي يظهر كعرض من أجل متلقٍّ ما.

وحتى المسرحية تظل لعبة، بمعنى أن لها بنية لعبة، التي هي بنية عالم مغلق. ولكن مهما كانت المسرحية الدينية أو الدنيوية تمثل عالماً منغلقاً على نفسه، إلاّ أنها تكون كما لو كانت مفتوحة على الجمهور، وفي هذا الجمهور تحقق دلالتها الكلية. يلعب اللاعبون [يمثل الممثلون] أدوارهم كما في أية لعبة، وبذلك تُمثَّل المسرحية، ولكن المسرحية نفسها هي الكل الذي يجمع اللاعبين والجمهور.

---

(205) انظر الهامش السابق.

وفي الواقع، تُجرَّبُ المسرحية على نحو ملائم من طرف ـ وتعرض نفسها (كونها «ذات معنى») على ـ ذلك الشخص الذي لا يقوم بدور ما في المسرحية إنما يشاهدها. وفي داخل هذا الشخص ترتفع المسرحية، إن جاز التعبير، إلى مستواها المثالي.

وهذا يعني، بالنسبة للاعبين، أنهم لا ينجزون ببساطة أدوارهم كما في أية لعبة، بل الأحرى أنهم يلعبون أدوارهم، ويمثلونها للجمهور. ولم تعد الطريقة التي يشاركون فيها باللعبة تحددها حقيقة أنهم مستغرقون في اللعبة تماماً، ولكن تحددها حقيقة أنهم يلعبون أدوارهم في ما يتعلق بمجمل اللعبة، اللعبة التي لا يستغرقون هم فيها، إنما المتلقي هو الذي يستغرق فيها. فيحدث تغير كامل عندما تغدو لعبة بحد ذاتها لعبةً، فهي تضع المتفرج محل اللاعب. فالمتفرج، وليس اللاعب، هو الذي تُلعب فيه اللعبة، ومن أجله. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن اللاعب غير قادر على تجريب دلالة الكل الذي يلعب فيه دوره التمثيلي. إنما يحظى المتفرج بأسبقية منهجية؛ بمعنى أن اللعب يعرض له، فيصبح واضحاً أن اللعب ينطوي على معنى يُفهم، ويمكن أن يفصل عن سلوك اللاعب. وهنا يُرفع، بشكل أساسي، الاختلاف بين اللاعب والمتفرج. فالمطلب الأساسي الذي يقصده اللعب من جهة معناه هو نفسه لكل من اللاعب والمتفرج.

وسيظل الحال نفسه حتى عندما توصد جماعة اللعب الباب بوجه النظارة، لكونها تقف مناهضة من المأسسة الاجتماعية للحياة الفنية، كما هو الحال في ما يعرف بموسيقى الحجرة chamber music، التي تجهد في خلق موسيقى أصيلة بأن تُعزف للاعبين أنفسهم، وليس لجمهور ما، فإذا ما عزف شخص ما الموسيقى على هذا النحو، فإنه في الحقيقة يحاول أيضاً أن يجعل الموسيقى «تبدو جيدة»، ولكن ذلك يعني أيضاً أن تلك الموسيقى موجودة من أجل أي مستمع. فالعرض الفني موجود، من حيث طبيعته، لأجل شخص ما، حتى وإن لم يكن هناك من يستمع أو يشاهد.

ب. التحول إلى بنية ووسط كليّ

إن هذا التغير الذي يبلغ فيه اللعب الإنساني اكتماله الحقيقي بأن يكون فناً أدعوه التحول إلى بنية. فمن خلال هذا التغير فقط يحقق اللعب فكرته، وبذلك يمكن أن يُقصد ويُفهم بوصفه لعباً. وعند هذا فقط يبزغ منفصلاً عن فعالية اللاعبين التمثيلية، ويتمثل في المظهر المحض لما يلعبونه. فاللعب بحد ذاته ـ وحتى عناصر الارتجال غير المرئية ـ يكون من حيث المبدأ قابلاً للتكرار، ومن هنا يكون قائماً على الدوام. إن له سمة الفعل ergon، وليس سمة القوة energia فقط[206]. وبهذا المعنى أنا أدعوه بنية.

وهكذا فما يمكن أن يفصل عن فعالية اللاعب التمثيلية يظل مرتبطاً بالتمثيل. ولا يعني هذا الارتباطُ الاعتمادَ على شيء آخر؛ بمعنى أن اللعب يكتسب معنى محدداً فقط من خلال الأشخاص الذين يمثلونه، وليس حتى من خلال منشئ العمل، مبدعه الحقيقي؛ الفنان. إنما يتمتع اللعب بالأحرى، من جهة علاقته بهم جميعاً، باستقلالية مطلقة، وهذا ما يمكن أن يوحي به مفهوم التحول.

وما يدل عليه هذا الكلام ضمنياً حول تحديد طبيعة الفن يمكن أن يظهر عندما يأخذ المرء معنى التحول مأخذ الجد. فالتحول ليس تبدلاً حتى لو كان تبدلاً بعيد المدى على نحو مميز. فالتبدل يعني دائماً أن ما يُبدّل يظل أيضاً هو نفسه ويُصان. ومع أنه قد يتغير كلياً، فإن هناك شيئاً ما فيه هو الذي يتغير. وإذا ما نظرنا للأمر على وفق المقولات، فإن كل تبدل ينتمي إلى مجال الكيف quality، أي أنه يطرأ على أعراض الجوهر. ولكن التحول يعني أن شيئاً ما يصير، وعلى نحو مفاجئ، شيئاً آخر كلياً، وهذا الشيء الآخر الذي صار إليه يعبر عن وجوده الحقيقي مقارنة بوجوده السابق الذي هو لا شيء. فعندما نجد شخصاً ما قد تحوّل، فنحن نعني بالضبط أنه صار شخصاً آخر، لو جاز لنا قول ذلك. فلا يمكن أن يكون هنا أي انتقال تدريجي من واحد إلى الآخر، مادام الأول سلباً للآخر.

(206) أنا أستخدم هنا التمييز الكلاسيكي الذي من خلاله يفصل أرسطو الخلق (الإبداع) عن الممارسة (*Eudemian Ethics, II, 1; Nicomachean Ethics*, I, 1).

لهذا يعني التحول إلى بنية أن ما كان موجوداً قبلاً لم يعد قائماً. ولكن ما موجود الآن، ما يمثل نفسه في لعب الفن، هو الدائم والحقيقي.

من الواضح أن الانطلاق من الذاتية يعني هنا أننا نفقد اتجاهنا الصحيح. فالذي لم يعد موجوداً هم اللاعبون، والشاعر والمؤلف الموسيقي يُنظر إليهما بوصفهما لاعبين. فلا أحد منهم موجود لذاته وجوداً يحتفظ به بحيث أن فعله يعني أنه «يفعل فقط». فإذا ما اتخذنا وجهة نظر الممثل لوصف ما يفعله فسوف يتضح أن فعله ليس تحويلاً، بل تنكر. فالمرء الذي يتنكر لا يريد أن يُتعرف عليه، إنما يريد، بدلاً من ذلك، أن يظهر كشخص آخر، وأن يُعامل على هذا النحو الذي يظهر عليه. وهو، في نظر الآخرين، لم يعد يريد أن يكون نفسه، إنما يريد أن يُحسب شخصاً آخر. ولذلك لا يريد أن يُكتشف، أو أن يُتعرف عليه. فهو يلعب دور شخص آخر، ولكن بذات الطريقة التي نؤدي [نلعب] بها شيئاً في تفاعلنا اليومي مع الناس الآخرين؛ أي أننا نتظاهر حسب، نؤدي دوراً، ونخلق انطباعاً. والمرء الذي يلعب لعبة كهذه يرفض، في جميع مظاهره، أن يواصل ذاته. ولكن هذا في الحقيقة يعني أنه يستمر في مواصلة ذاته لذاته، ويمتنع عن ذلك فقط أمام من يمثل أمامهم.

وطبقاً لكل ما لاحظناه بشأن طبيعة اللعب، فإن هذا التمييز الذاتي بين المرء واللعب المتضمَّن في استعراض معين لا يمثل الطبيعة الحقيقية للعب. فاللعب، بالأحرى، هو نفسه تحويل من نوع لا تكون فيه هوية اللاعب مستمرة في الوجود بالنسبة لأي شخص. فكل شخص عوض أن يتساءل عما يُزمع تمثيله، يسأل عن معناه. فاللاعبون (أو الكتّاب المسرحيون) لن يعودوا موجودين؛ إن ما هو موجود هو ما يؤدونه فقط.

ولكن قبل ذلك كله، فإن الذي لا يعود موجوداً هو العالم الذي نعيش فيه كشيء يخصنا. فالتحول إلى بنية ليس مجرد انتقال إلى عالم آخر. من المؤكد أن المسرحية تحدث في عالم آخر مغلق. ولكن بقدر ما تكون بنية تكون موجودة، أو بتعبير آخر، إنها تقيس نفسها بمقياسها الخاص لا بشيء يقع خارجها. ولهذا، فإن الأداء الدرامي ـ وهو من هذا الوجه يظل شبيهاً بالفعل الديني ـ يكون موجوداً

كشيء يقوم داخل نفسه تماماً. فهو لا يعود يجيز أدنى مقارنة بالواقع كمقياس سري لكل احتمال مطابقة. فهو يعلو على كل مقارنة ـ ومن ثم على كل تساؤل حول واقعيته ـ لأن هناك حقيقة فائقة تتكلم منه. وحتى أفلاطون ـ الناقد الأشدّ جذرية في تاريخ الفلسفة لتقييم الفن تقييماً رفيعاً ـ يتحدث عن ملهاة الحياة ومأساتها من جهة وعن الملهاة والتراجيديا في المسرح من الجهة الأخرى من دون أن يميز بينهما[207]. وهذا التمييز يبطل إذا ما عرف المرء كيف ينظر إلى معنى المسرحية المعروضة أمامه. فلذة الدراما هي نفسها في كلا الحالين؛ إنها متعة المعرفة.

وهذا يضفي على ما سميناه التحول إلى بنية معناه التام. إن التحول هو تحول إلى حقيقة. فهو ليس افتتاناً بمعنى الانسحار الذي ينتظر الرقية لتفكّ عُقدَ السحر وتحول الأشياء لتعيدها إلى ما كانت عليه، إنما هو نفسه بالأحرى تحرير وتحويل إلى وجود حقيقي. فمن جهة كونه معروضاً في اللعب، فإن ما موجود يبرز للعيان. فهو ينتج ويظهر ما هو خفي ومنعزل. فالشخص الذي يستطيع أن يدرك ملهاة الحياة ومأساتها يستطيع أن يقاوم إغراء التفكير بموجب الغايات؛ ذلك التفكير الذي يخفي اللعبة التي تُلعب بدواخلنا.

يقف «الواقع» دائماً في أفق ما يرغب فيه، أو ما يُخشى منه، أو على أية حال يظل إمكانات مستقبلية غير محسومة. لهذا فإنه من الصحيح دائماً أن تُثار التوقعات التي يقصي أحدها الآخر، وليس جميعها يمكن أن تتحقق. إن المستقبل بما له من طبيعة غير محسومة يتيح وفرة التوقعات التي يختفي خلفها الواقع بالضرورة. والآن فإذا ما أغلق سياق ما ـ في حالة معينة ـ نفسَه وأكملها في الواقع، بحيث أن خطوط المعنى لا تتبعثر في الفراغ، فإن هذا الواقع نفسه هو بمثابة دراما. وعلى هذا النحو فإن الشخص القادر على رؤية الواقع في كليته كدائرة معنى مغلقة يتحقق فيها كل شيء فسوف يتكلم عن ملهاة الحياة ومأساتها. وفي هذه الحالات، حيث يُفهم الواقع بوصفه لعباً، ينبثق واقع اللعب الذي ندعوه لعبة الفن. فوجود اللعب هو دائماً تحقق ذاتي، وأداء شفاف، ووجود فعلي ينطوي على

(207) Plato, *Philebus*, 50b.

غاياته. فعالم العمل الفني، الذي يُعبِّر فيه اللعب عن ذاته تعبيراً تاماً في وحدة مجرى هذا العمل، هو في الحقيقة عالم تحول كلياً. ففي هذا العالم، ومن خلاله، يتعرف كل فرد على حقيقة الأشياء.

وعليه يسم مفهوم التحول نمط الوجود المستقل والفائق لما أسميناه بنية. ومن وجهة النظر هذه، يُعرَّف الواقع بأنه ما «لا يُحوَّل»، ويُعرَّف الفن بوصفه تجاوزاً لهذا الواقع ووصولاً إلى حقيقته. ومن الواضح أن النظرية الكلاسيكية عن الفن ـ التي تؤسس الفنّ كله على مفهوم المحاكاة ـ هي أيضاً تبدأ من اللعب في شكل رقص، الذي هو تمثيل للمقدس[208].

لكن مفهوم المحاكاة يمكن أن يُستخدم لوصف لعبة الفن إذا ما تذكر المرء فقط المضمون المعرفي للمحاكاة. فالشيء يعرض هناك ـ وهذه هي القضية المركزية في المحاكاة. فعندما يحاكي شخص ما شيئاً، فإنه يتيح لما يعرفه أن يوجد، وأن يوجد على النحو الذي يعرفه به. فالطفل يبدأ اللعب عبر المحاكاة، ويؤكد ما يعرفه، ويؤكد وجوده في غضون ذلك. والأطفال، أيضاً، عندما يجدون متعة في ارتداء ملابس تنكرية، فإنهم لا يحاولون، كما يلاحظ أرسطو، إخفاء أنفسهم، متظاهرين بكونهم شخصاً آخر من أجل أن يُكتشف وأن يُتعرف على ما وراءه؛ بل على العكس إنما هم يقصدون تمثيلاً من ذلك النوع الذي يكون فيه ما ممثَّل موجوداً. فالطفل يريد تفادي أن يُكتشف من وراء هذا المظهر الخادع بأي ثمن كان. فهو يقصد مما يمثله أن يكون موجوداً، وإذا ما كان هناك شيء يجب أن يُحرز فإنما هو هذا. ونحن يُفترض بنا أن نميز ما «موجود»[209].

لقد أكدنا أن المضمون المعرفي للمحاكاة يكمن في التعرّف recognition. ولكن ما التعرّف؟ إن تحليلاً دقيقاً للظاهرة سوف يبين لنا بوضوح واف المضمون

(208) قارن؛ كولر، المحاكاة، (1954)، الذي يظهر الارتباط الأصلي بين المحاكاة والرقص.

(209) Aristotle, *Poetics*, 4, esp. 1448 b 16:

"للاستدلال على طبيعة كل ما موجود، مثل إن هذا الشيء هو كذا وكذا".

الأنطولوجي للتمثيل الذي نُعنى به الآن. يشدد أرسطو، كما نعرف، على أن العرض الفني يُظهر حتى الكريه ساراً[210]، ولهذا السبب يعرِّف كانط الفنَّ بأنه التمثيل الجميل لشيء ما؛ لأنه يُظهر حتى القبيح جميلاً[211]. ولكن من الواضح أن هذا لا يشير إلى التقنية التمويهية والفنية. فالمرء لا يعجب بالمهارة التي يُنجز بها شيء ما كما في حالة لاعبي السيرك. فهذه، كما يقول أرسطو بوضوح، ذات فائدة ثانوية فقط[212]. ففي الواقع إن ما نخبره في العمل الفني، وما يلفت انتباهنا هو كيف يكون حقيقياً؛ بمعنى ما يوفره من مدى لكي يعرف المرء ويتعرف على شيء ما وعلى نفسه.

غير أننا لن نفهم طبيعة التعرّف العميقة إن اعتبرناه معرفة أخرى لشيء كنا قد عرفناه؛ أي التعرف مرة أخرى على ما ألفناه. ففي الواقع أن متعة التعرف تكمن في كونها متعة معرفة تزيد على ما ألفناه. ففي التعرف يبزغ ما نعرفه ـ كما لو كان شيئاً مضاءً ـ من جميع المعطيات الممكنة والمتنوعة التي تشرطه؛ فيُفهم من حيث جوهره، ويُعرف بوصفه شيئاً ما.

وهذه هي الفكرة الرئيسة في الأفلاطونية. فأفلاطون يجمع، في نظريته عن التذكر، الفكرة الأسطورية عن التذكر بجدله للبحث عن حقيقة الوجود في اللوغوسات، أي في مثالية اللغة[213]. وفي الواقع، فإن هذا النوع من مثالية الجوهر قد نمّت عليه ظاهرة التعرف. فالشيء «المعروف» يكتسب وجوده الحقيقي، ويجلي نفسه بما هو عليه عندما يُتعرَّف عليه فقط. وكونه كذلك، أي كونه يُفهم من حيث جوهره، ينفصل عن جوانبه العرضية. وهذا يسري، بشكل خاص، على ذلك النوع من التعرّف الذي يحدث في مسرحية. فهذا النوع من التمثيل يخلِّف وراءه كل ما هو طارئ وغير جوهري، أي كل ما هو خاص وجزئي يتعلق بالممثل. فهذا الممثل يمّحي تماماً في التعرف على ما يمثله. ولكن حتى

(210) Ibid., 1448 b 10.

(211) Kant, *Kdu*, § 48.

(212) [Aristotle, *Poetics*, 4, 1448 b 10f].

(213) Plato, *Phaedo*, 73ff.

الذي يُمثّل ـ حادثة معروفة من الإرث الأسطوري على سبيل المثال ـ لكونه ممثَّلاً يرتفع، إن صح التعبير، إلى شرعيته وحقيقته الخاصة. ومن جهة معرفة الحقيقة، فوجود التمثيل أكبر من وجود الشيء الممثَّل؛ فأخيل كما يراه هوميروس أكبر من أخيل الأصلي[214].

وبناءً على ذلك، فإن الشيء الأساسي الذي نناقشه في المحاكاة لا يدلّ على أن ما ممثَّل قائم هناك، بل يدلّ أيضاً على أنه حقق وجوده على نحو بالغ الأصالة. فالمحاكاة والتمثيل ليسا مجرد تكرار، أو نسخة، إنما هما معرفة للجوهر. ولأنهما ليسا مجرد تكرار، فهما يمارسان «توليد» أشياء أخرى؛ لذلك يدلاّن ضمناً على متفرج أيضاً. فهما يحتويان في ذاتهما على علاقة جوهرية بكل شخص يكون التمثيل موجوداً بالنسبة له.

في الواقع، بوسع المرء أن يقول المزيد بهذا الصدد: إن تمثيل الجوهر أبعد ما يكون من مجرد محاكاة، إنه أمر إلهامي ضرورة. إذ يتعين على المرء، في المحاكاة، أن يهمل أشياء ويبرّز أخرى. فلكونه يتجه نحو شيء ما، يتعين عليه أن يبالغ فيه سواء أكان يحبه أم لم يكن [إن الإقصاء aphairien والإدراك synhoran يتلازمان في مذهب أفلاطون عن المُثُل]. لذلك ثمة اختلاف أنطولوجي لا يمكن إلغاؤه بين الشيء الشبيه وما يسعى إلى التشبه به. وأفلاطون، كما نعرف، أصرّ على هذا الاختلاف الأنطولوجي الذي قد يكون بدرجة أكبر أو أقل اختلافاً بين النسخة والأصل؛ لهذا السبب وضع المحاكاة والتمثيل في لعب الفن الذي هو محاكاة لمحاكاة، في المرتبة الثالثة من الوجود[215]. وعلى الرغم من ذلك، فإن الشيء النافذ المفعول في العرض الفني هو التعرف، الذي يحمل مسوح المعرفة الأصيلة للجوهر؛ ومادام أفلاطون ينظر إلى كل معرفة بالجوهر على أنها تعرّف،

(214) [See H. Kuhn, *Socrates: Versuch über den Ursprung der Metaphysik* (Berlin, 1934)].

(215) Plato, *Republic*, X. [See my "Plato and the Poets" (1934), in *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, tr. P. Christopher Smith (New York: Yale University Press, 1980), pp. 39-72].

فإن هذا كان الأساس لملاحظة أرسطو بأن الشعر أقرب إلى الفلسفة منه إلى التاريخ[216].

لذلك تتمتع المحاكاة، بوصفها تمثيلاً، بوظيفة معرفية خاصة. ولهذا السبب كان مفهوم المحاكاة يفي بأغراض نظرية الفن مادامت الدلالة المعرفية للفن لم توضع موضع المساءلة. ولكن الأمر يكون كذلك مادامت معرفة الحقيقة تعتبر معرفة بالجوهر[217]؛ لأن الفن يعزز هذا النوع من المعرفة على نحو مقنع. وبالمقابل فإن مفهوم المحاكاة، بالنسبة للفلسفة الإسمية الحديثة ومفهومها عن الواقع، التي استمد منها كانط نتائج لاأدرية بخصوص علم الجمال، أقول إن مفهوم المحاكاة هذا قد فقد قوته الجمالية.

وما أن أصبحت واضحةً أمامنا مآزقُ هذا المنعطف الذاتي في علم الجمال، حتى أجبرنا على العودة إلى الإرث الأقدم. فإذا لم يكن الفن ضرباً من ضروب الخبرات Erlebnisse المتغيرة الذي يملأ موضوعه ذاتياً بالمعنى مثل قالب فارغ، فإنه يتعين علينا أن ندرك أن «العرض» هو صيغة وجود العمل الفني. ولقد صيغ هذا عبر استنتاج مفهوم العرض من مفهوم اللعب؛ لأن العرض الذاتي هو الطبيعة الحقيقية للعب، ومن ثم للعمل الفني كذلك. فاللعب، في حالة كونه يُلعب، يتحدث من خلال عرضه إلى المتفرج، وهو يفعل ذلك، رغم المسافة بينه وبين نفسه، بطريقة تجعل المتفرج يظل ينتمي إلى اللعب.

وأوضح ما يكون هذا في نمط التمثيل في الطقس الديني. فالعلاقة بالجماعة هنا واضحة. فالوعي الجمالي، وإن يكن تأملياً انعكاسياً، لا يعود يفترض أن

(216) Aristotle, Poetics, 9, 1451 b 6.

(217) كانت آنا توماركن قادرة على أن تبين بوضوح بالغ الانتقال في علم الجمال في القرن التاسع عشر من "المحاكاة" إلى "التعبير". انظر مساهمتها في الكتاب المُهدى إلى صموئيل سنغر (1930) [See W. Beierwaltes on Marsilio Ficino in the *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft*, 11 (1980). لقد أفضى مفهوم الأفلاطونية المحدثة عن الصياغة ektyposis إلى مفهوم "التعبير الذاتي" كما لدى بترارك مثلاً. انظر في أدناه والملحق رقم VI]

التمييز الجمالي، الذي يرى إلى الموضوع الجمالي من حيث طبيعته الأصلية، هو فقط الذي يكتشف المعنى الحقيقي للصورة الشعائرية أو اللعب الديني. فما من أحد سيكون قادراً على افتراض أن الأداء الشعائري غير جوهري بالنسبة للحقيقة الدينية.

والشيء نفسه يصدق على الدراما عموماً حتى لو نظر إليها أدبياً. فأداء مسرحية ما، شأنه شأن الأداء الشعائري، لا يمكن أن يفصل ببساطة عن المسرحية ذاته، كما لو أنه ليس جزءاً من وجودها الأساسي، وإنما فقط كشيء ذاتي متدفق تدفق الخبرات الجمالية التي يُختبر فيها. وفي الحقيقة، إننا نواجه في الأداء ـ في الأداء فقط كما سنرى في وضوح بالغ في حالة الموسيقى ـ العملَ ذاته، بالطريقة نفسها التي يُواجَه بها المقدس في الطقس الديني. ويتضح هنا لماذا يكون الانطلاق من مفهوم اللعب مفيداً منهجياً. فالعمل الفني لا يمكن أن يُعزل ببساطة عن «احتمالية» الشرائط الاتفاقية التي يظهر فيها، وحيث يحدث هذا العزل فلن تكون النتيجة سوى تجريد يختزل الوجود الفعلي للعمل. فالعمل ينتمي إلى العالم الذي يمثله. والعمل الدرامي يكون موجوداً فقط عندما يُمثل، والموسيقى يجب أن يتردد صداها.

إذن سأعبر عن أطروحتي بالشكل الآتي: إن وجود الفن لا يمكن أن يُعرف بوصفه موضوعاً لوعي جمالي لأن الموقف الجمالي، على العكس، هو أكثر مما يعرفه هو عن نفسه. إنه جزء من حادثة وجوده الذي يحدث في العرض، وينتمي جوهرياً إلى اللعب بوصفه لعباً.

فما هي النتائج الأنطولوجية المترتبة على ذلك؟ إذا ما بدأنا بهذا الشكل من الطبيعة اللعبية للعب، فما الذي ينتج بالضبط بشأن تعريف نمط وجود الفن؟ وهذا أمر بالغ الوضوح؛ إن الدراما، والعمل الفني مفهوماً كدراما، ليس مجرد مخطط للقواعد، أو مقتربات موصوفة من خلالها يحقق العمل ذاته بحرية. فلعب الدراما لا يريد أن يُفهم بوصفه تطميناً لحاجة اللعب، وإنما كشيء يدخل في وجود العمل ذاته. وهكذا يثار التساؤل عن ماهية عمل كهذه، مفترضين أنه يوجد فقط من جهة كونه يُلعب، ومن جهة عرضه كلعب، رغم أن ما يُعرض هو وجوده الحقيقي.

فلنكرر هنا العبارة التي أشرنا إليها في أعلاه: «التحول إلى بنية». فعندما نقول إن اللعب بنية فهذا يعني أنه على الرغم من اعتماده على كونه يُلعب، فإنه كل ذو معنى يمكن أن يُعرض بحد ذاته على نحو متكرر، كما أن دلالته يمكن أن تُفهم. ولكن البنية لعب أيضاً، لأنها ـ رغم وحدتها النظرية ـ تحقق وجودها التام فقط في كل مرة تُلعب. إن التلازم بين كلا جانبي هذه المسألة هو ما يتعين علينا التأكيد عليه بمقابل التمييز الجمالي المجرد.

لعلنا نستطيع الآن أن نصوغ هذا عبر مقابلة اللاتمييز الجمالي بالتمييز الجمالي، الذي هو العنصر التكويني الملائم للوعي الجمالي. فلقد أصبح واضحاً أن ما يُحاكى في المحاكاة، وأن ما يشكله الشاعر، وما يمثله الممثل، وما يتعرف عليه المتفرج هو ما يُقصد ـ أي ذلك الذي تكمن فيه دلالة التمثيل ـ وأن إبداعية الشاعر، أو براعة الممثل بحد ذاتها، لا تكتسب أهميتها منه. فعندما يُقام تمييز ما، فإنما هو تمييز بين المضمون وما يفعله الشاعر به، وبين القصيدة و«التصور». غير أن هذه التمييزات ذات طبيعة ثانوية. فما يلعبه الممثل، وما يتعرف عليه المتفرج، هما الأشكال والفعل نفسه التي يشكلها الشاعر. لدينا هنا إذن محاكاة مزدوجة: فالشاعر يمثل والممثل يمثل. ولكن حتى هذه المحاكاة المزدوجة هي شيء واحد: فهي الشيء نفسه الذي يظهر إلى الوجود في كل حالة.

ويمكن القول، على نحو أدق، إن التمثيل المحاكاتي، والأداء، يُظهران إلى الوجود ما يحتاجه اللعب نفسه. فالتمييز المزدوج بين مسرحية ما وموضوعها، ومسرحية ما وأدائها، يطابق لاتمييزاً مزدوجاً بوصفه وحدة الحقيقة التي يتعرف عليها المرء في لعب الفن. فالبحث المهموم عن أصل الحبكة الذي تستند إليه يعني مغادرة التجربة الحقيقية لعمل أدبي ما، فضلاً عن مغادرة التجربة الحقيقية للمسرحية إذا ما أخذ المتفرج يتأمل في التصور القائم خلف أداء ما، أو إذا ما أخذ يتأمل في براعة الممثلين. وما يتضمنه هذا النوع من التأمل هو التمييز الجمالي للعمل نفسه من تمثيله. ولكن فيما يتعلق بمضمون التجربة بحد ذاتها فإنه، كما رأينا، ليس مهماً ما إذا كان العمل التراجيدي أو الملهاوي الذي يُمثل أمام المرء يحدث فعلاً على المسرح أو في الحياة، عندما يكون المرء متفرجاً فقط. فما

دعوناه بنية تكون على هذا النحو بقدر ما تعرض نفسها ككل ذي معنى. فهي غير موجودة في ذاتها، ولا تواجَه في توسط عارض عليها؛ بل هي بالأحرى تكتسب وجودها المناسب من كونها تُتوسَّط.

ومهما تكن إمكانية ردّ ضروب أداءات أو تحققات بنية كهذه إلى تصور اللاعبين، فإنها أيضاً لا تظل طيَّ ذاتيتهم، إنما هي مجسدة هناك. وهكذا، فإن القضية ليست على الإطلاق مجرد قضية ضرب ذاتي من التصورات، إنما هي قضية تتعلق بإمكانيات وجود العمل الذي يبزغ حالما يفسِّر العملُ نفسَه من حيث مظاهره إن صحّ التعبير.

وهذا لا ينفي أن تكون هنا إمكانية وجود نقطة انطلاق ممكنة للتأمل الجمالي. إذ يمكن القول إن بوسع المرء أن يميز في الأداءات المتنوعة للمسرحية الواحدة نفسها، مثلاً، بين نوع من التوسط وآخر، بمثل ما يستطيع المرء أن يتصور شرائط تناول الأعمال الفنية المختلفة بطرق مختلفة؛ أي عندما ينظر المرء إلى بناية ما من جهة الكيفية التي تبدو بها، أو من جهة كيف يجب أن يبدو ما يحيط بها، أو عندما يواجه المرء مشكلة ترميم لوحة ما. وفي جميع هذه الحالات، يميَّز العملُ نفسُه من «عرضه»[218]. غير أن المرء يعجز عن تقدير إلزامية

(218) إنها لمشكلة من نوع خاص، قضية وجوب النظر إلى العملية المكوِّنة ذاتها كشيء يمثل تأملاً جمالياً في العمل. فمن الثابت أن المبدع عندما ينظر في فكرة عمله فإنه يستطيع أن يتفكر ويقارن ويقيّم نقدياً الممكنات المتنوعة لتنفيذ عمله. ولكن هذا الوضوح العقلي الذي هو جزء من إبداع العمل ذاته يبدو شيئاً مختلفاً جداً عن التأمل الجمالي والنقد الجمالي اللذين يقوم العمل نفسه على إثارتهما. والموضوع الذي كان يتأمل فيه المبدع، كأن يكون ممكنات الشكل، قد يكون أيضاً نقطة بداية النقد الجمالي. ولكن حتى في حالة هذا النوع من الاتفاق من حيث المضمون بين التأمل الإبداعي والتأمل النقدي، فإن المعيار يكون مختلفاً. فالنقد الجمالي متأسس على إعاقة الفهم الموحد، في حين يكون تأمل المبدع الجمالي متجهاً بالضبط نحو إقامة هذه الوحدة. وسنرى لاحقاً النتائج التأويلية لهذه النقطة.

وإذا ما عدّ المرء عمليتي الإنتاج وإعادة الإنتاج متطابقتين من حيث الفكرة، فأنا مازلت انظر إلى هذا النوع من التفكير أثراً من آثار النزعة النفسانية الزائفة الناجمة عن جماليات الذوق والعبقرية. فهذا إخفاق في إدراك أن نجاح عمل ما له سمة حدث ما، حدث يتجاوز ذاتية كلٍّ من المبدع والمتفرج أو المستمع.

العمل الفني إذا ما نظر إلى التنوعات الممكنة في هذا العرض بوصفها تنوعات حرة واعتباطية. فهي جميعاً تخضع في الواقع لمعيار التمثيل «الصحيح»(219).

ونحن نعرف هذا في المسرح الحديث بوصفه التقليد الناجم عن نتاج ما، أو إبداع دور ما، أو ممارسة أداء موسيقي. وهنا ما من تعاقب عشوائي، أو مجرد ضرب من التصورات، بل إن تقليداً ما يتشكل، من خلال مساندة متواصلة للنماذج وتطويرها، بحيث أن كل محاولة جديدة تأتي منسجمة معه. والفنان العازف، أيضاً، يعي هذا. فطريقة تناوله لعمل ما، أو دور ما هي دائماً طريقة مرتبطة، بصورة معينة، بالنماذج التي تناولت هذا العمل بالطريقة نفسها. ولكن ليس لهذا علاقة بالمحاكاة العمياء. فرغم أن التقليد هو من إبداع ممثل عظيم، أو مخرج، أو موسيقي، فإنه يظل فاعلاً كنموذج، فهو لا يكبح الإبداع الحر، إنما هو وقد أصبح منصهراً بالعمل الذي يعنى بهذا النموذج يثير في الفنان قوى تأويلية إبداعية بصورة لا تقل عما يفعله بشأن العمل نفسه. فالفنون الأدائية تتمتع بهذه الخاصية؛ والأعمال التي تعالجها تظل مفتوحة، على نحو واضح، لإعادة الإبداع هذه، وهكذا تبقى هوية العمل الفني واستمراريته مفتوحتين على مستقبلهما(220).

وفي حالة كهذه ربما كان المعيار الذي يحدد ما إذا كان شيء ما «عرضاً صحيحاً»، معياراً مرناً ونسبياً إلى حد بعيد. ولكن حقيقة تقيد التمثيل بالعمل لا

(219) رغم أنني أعتقد أن الاهتمام بتحليل رومان إنغاردن لـ"تخطيطية" العمل الفني الأدبي كان قليلاً جداً، إلاّ أنني لا أستطيع أن أتفق معه عندما يرى (في مقالته "Bemerkungen zum Problem des ästhetischen Werturteils," *Rivista di Estetica* [1959]) في عملية تجسد "موضوع جمالي" الميدان لتقييم العمل الفني جمالياً. فالموضوع الجمالي لا يتكون في الخبرة الجمالية التي تدركه، إنما العمل الفني نفسه يُجرَّب من جهة نوعيته الجمالية من خلال عملية تجسده وإبداعه. وفي هذه النقطة أتفق تماماً مع مفهوم لويجي باريسون عن علم جمال البنية *formativita*.

(220) وهذا لا يقتصر على الفنون التأويلية، بل يضم أي عمل فني - أو قُل إنه يضم أي بنية ذات معنى - يرتفع إلى مستوى فهم جديد، كما سنرى لاحقاً. [في أدناه نناقش حدود الأدب، لنُظهر بذلك الدلالة الكلية للـ"قراءة" بوصفها تأسيساً زمانياً للمعنى. انظر مقالتي "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II, 3ff].

تقلل من شأنها حقيقة أن هذا القيد ليس له معيار ثابت. وهكذا، فنحن لا نمنح تأويل قطعة موسيقية، أو عملاً درامياً الحرية في اعتبار «النصّ» الثابت أساساً لنتائج اعتباطية ومرتجلة، ومع ذلك فإننا نعد قنونة تأويل معين ـ كما في أداء مدوّن يتولاه المؤلف الموسيقي، أو الملاحظات التفصيلية عن الأداء الذي يتحدد من الأداء الأول المقنون ـ فشلاً في إدراك مهمة التأويل الحقيقية. إن «الصحة» التي تُلتمس بهذه الطريقة لن تنصف طبيعة الارتباط الحقيقية للعمل الذي يفرض نفسه بطريقته الخاصة على كل مؤول بصورة مباشرة، ولا يفسح المجال أمامه في أن يكوّن لنفسه بيسر أشياء تحاكي ببساطة نموذجاً ما.

وكما نعرف، فإنه لمن الخطأ، أيضاً، أن نحدد «حرية» الخيار التأويلي على الظواهر الخارجية والهامشية بدلاً من أن نرى الأداء ككل بطريقة يكون فيها مقيداً وحراً. فلعل التأويل هو بمعنى معين، إعادة إبداع، ولكنه ليس إعادة إبداع لفعل الإبداع، وإنما للعمل الإبداعي الذي يجب أن يُمثّل بصورة منسجمة مع المعنى الذي يجده المؤول فيه. لذلك فإن العروض التي تُمنح طابعاً تاريخياً ـ موسيقى تعزف بآلات قديمة ـ ليست مطابقة للأصل كما قد تبدو، إنما هي بالأحرى محاكاة لمحاكاة، وهكذا تتعرض لخطر «أن تقف في المرتبة الثالثة من الحقيقة» (حسب تعبير أفلاطون).

ونظراً لتناهي وجودنا التاريخي، يبدو أن هناك شيئاً لامعقولاً بصدد مجمل فكرة التأويل الفريد والصحيح. وسنعود إلى هذا الموضوع في سياق آخر[221]. والحقيقة الجلية هنا هي أن كل تأويل يحاول أن يكون صحيحاً يقوم فقط بتوكيد

(221) [إن "علم جمال التلقي" لدى هانز روبرت ياوس أدرك هذه النقطة جيداً، ولكن غالى فيها حد أن صار قريباً جداً من "تفكيكية" دريدا على عكس ما يرغب فيه ياوس نفسه. انظر مقالتي: "Text and Interpretation." Tr. Dennis Schmidt, and "*Destruktion* and Deconstruction,"tr. Geoff Waite, in *The Gadamer-Derrida Encounter: Text and Comments*, ed. Diane Michelfelder and Richard Palmer (Albany: SUNY Press, 1988). وهذا كتاب أحلتُ عليه أيضاً في مقالتي "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II,3ff.

فكرة أن عدم تمايز التوسط عن العمل هو التجربة الفعلية للعمل. وهذا ينسجم مع حقيقة أن الوعي الجمالي قادر عموماً على إقامة التمييز الجمالي بين العمل وتوسطه بطريقة نقدية فقط؛ أي حيث يخفق التأويل. فالتوسط الذي يوصل العمل هو، من حيث المبدأ، توسط كلي.

والتوسط الكلي يعني أن الوسط بحد ذاته يُتجاوز. وبكلمات أخر، إن الأداء (في حالة الدراما، والموسيقى، ولكن أيضاً في حالة تلاوة الملاحم أو القصائد الغنائية) لا يصبح، بحد ذاته، موضوعاتياً، إنما يعرض العملُ نفسَه من خلاله وفيه. وسوف نرى أن الشيء نفسه يصدق على الطريقة التي تعرض فيها البنايات والتماثيل نفسَها لكي تُقارَب وتواجَه. وهنا فإن المقترب بحد ذاته أيضاً ليس موضوعاتياً، ولكن من غير الصحيح أن المرء سيتعين عليه أن يجرِّد من علاقات العمل بالحياة عالماً من أجل فهم العمل نفسه. فهذا العالم في الحقيقة قائم ضمن هذه العلاقات. والحقيقة القائلة إن الأعمال التي تمتد من الماضي إلى الحاضر كتماثيل ثابتة لا تعني، مع ذلك، أن وجود هذه الأعمال هو موضوع وعي جمالي أو تاريخي. فمادامت تحقق وظيفتها، فهي أعمال معاصرة لكل عصر. وحتى إن كانت موجودة في المتاحف باعتبارها أعمالاً فنية، فإنها لا تكون مغتربة عن نفسها تماماً. فليس الوضع أن العمل الفني لا يفقد تماماً أثره أو وظيفته الأصلية التي تمكِّن خبيراً من إعادة بنائه حسب، بل إن العمل الفني الذي يشغل مكاناً بين الأعمال الأخرى في صالة عرض للأعمال الفنية، يظل هو نفسه أصل نفسه الخاص. فهو يؤكد نفسه، والطريقة التي يؤكد فيها نفسه ـ عبر «قتل» الأشياء الأخرى، أو استخدامها تتمة له ـ تظل جزءاً منه.

ونحن نتساءل عن الهوية التي تقدم نفسها على نحو مختلف تماماً على مرّ العصور والظروف المتغيرة. فهي لا تنحلّ إلى وجوه متغيرة فتفقد هويتها تماماً، إنما هي تكون قائمة في جميع تلك الوجوه. فجميعها تنتمي إليها. وجميعها معاصرة لها. لذلك، تواجهنا مهمة تأويل العمل الفني حسب إيقاع الزمن.

ج. زمانية الجمالي

أيّ نوع من المعاصرة هذه؟ وما نوع الزمانية المنتمية إلى الوجود الجمالي؟ إن معاصرة الوجود الجمالي وحضوره تدعى عموماً لازمانيته. غير أن هذه اللازمانية يجب أن يُفكر فيها صحبة الزمانية التي تنتمي إليها جوهرياً. فاللازمانية هي، في الأساس، مجرد ميزة جدلية تنشأ عنها وبالضد منها. وحتى إذا ما حاول المرء أن يحدد زمانية عمل فني من خلال التحدث عن نوعي الزمانية: زمانية تاريخية، وزمانية فوق تاريخية، كما فعل سيدلماير، مثلاً، مقتفياً خطى بادر Baader، ومشيراً إلى بولناو[222]، فإن المرء ليس بوسعه أن يتخطى تناقضاً جدلياً قائماً بينهما. فالزمان «فوق التاريخي»، المقدس، الذي لا يكون فيه «الحاضر» حركة زائلة وإنما يمثل اكتمال الزمان، يوصف من وجهة نظر زمانية «وجودية» تتميز بكونها مقدسة، ومتروية، وبريئة، أو أي وصف آخر. وتظهر عدم كفاية هذا النوع من التناقض عندما يكتشف المرء، حتماً، أن «الزمان الحقيقي» يبرز في «الزمان الظاهري» الوجودي التاريخي. ومن الواضح أن هذا النوع من البروز سيتمتع بخاصية الظهور، ولكن هذا يعني بالنسبة للوعي المجرِّب أنه يكون من دون استمرارية.

وهذا الأمر يعيد مرة أخرى جميع مآزق الوعي الجمالي التي أشرنا إليها في أعلاه. لأن هذه هي، بالضبط، الاستمرارية التي يتعين على كل فهم للزمان أن ينجزها، حتى لو كان الأمر يتعلق بزمانية عمل فني. وهنا يأخذ العرض الأنطولوجي الهيدغري لأفق الزمان الذي أسيء فهمه بثأره. فالناس بدلاً من أن يلتزموا بالدلالة المنهاجية للتحليل الوجودي للدزاين، تعاملوا مع زمانية الدزاين الوجودية والتاريخية ـ التي يحددها الهمّ والحركة تجاه الموت ـ أي التناهي الجذري، كطريقة من بين طرق عديدة ممكنة لفهم الوجود، ونسوا أن هذا هو نمط وجود الفهم نفسه الذي يتجلى هنا بوصفه زمانية. فمن أجل تحديد الزمانية الملائمة للعمل الفني بوصفه «زمناً مقدساً» وتمييزه من الزمان العابر، يظلّ الزمان التاريخي، في الواقع، يعكس التجربة الإنسانية المتناهية للفن. إن رؤية الزمان من

(222) Hans Sedlmayer, *Kunst und Wahrheit* (rev. rd., 1958), pp. 140ff.

طرف لاهوت الكتاب المقدس - التي لا تنطلق من وجهة نظر الفهم الإنساني الذاتي، إنما من الوحي الإلهي - هي وحدها التي ستكون قادرة على الكلام عن «زمان مقدس»، وتضفي الشرعية اللاهوتية على التناظر بين لازمانية العمل الفني وهذا «الزمان المقدس». فمن دون هذا التسويغ اللاهوتي، سيحجب الكلام عن «الزمان المقدس» المشكلة الحقيقية، التي لا تكمن في وجود العمل الفني النائية عن الزمان، إنما تكمن في زمانية هذا الوجود. وبهذا نستأنف سؤالنا مرة أخرى؛ ما نوع هذه الزمانية؟[223]

لقد بدأنا من موقف مفاده إن العمل الفني لعب؛ أي أن وجوده الفعلي لا ينفصل عن عرضه، وفي هذا العرض تنبثق وحدة وهوية بنية ما. فالاعتماد على الحضور الذاتي ينتمي إلى ما هو في جوهره. وهذا يعني أنه مهما كان مقدار التحول والتشويه الذي يتعرض له العمل في أثناء عرضه، فإنه يظل هو نفسه مع ذلك. وهذا يمثل إلزاماً لكل عرض: فهو يتضمن علاقة بالبنية ذاتها، ويُخضع نفسه لمعيار الصحة المستمد منه. وحتى الإفراط في العرض المشوه كلياً يثبت ذلك. فهو يُعرف بوصفه تشويهاً بقدر ما أن العرض يقصد منه، ويحكم عليه على أنه عرض البنية. وللعرض، على نحو لا مناص منه، طبيعة تكرار الشبيه. ولا يعني «التكرار»

(223) وبصدد ما سنقوله قارن التحليلات الرائعة في: R. and G. Koebner, *Vom Schönen und seiner Wahrheit* (1976) التي اطلعت عليها عندما كنت قد أنهيت العمل في كتابي. قارن مراجعتي لكتابهما في: *Philosophische Rundschau, 7 (1963), 79..* [والآن انظر مقالتي "Concerning Empty and Full-Filled Time," tr. R. P. O'Hara, in *Martin Heidegger in Europe and America*, ed. E. G. Ballard and C. E. Scott (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), pp. 77-89; "Die Zeitanschauung des Abendlandes, *Klein Schriften*, IV, 17-33 (GW, IV) وهناك نسخة مبكرة لهذه المقالة ترجمت بعنوان "النظرة الغربية للخبرة الداخلية للزمان وحدود الفكر" في كتاب **الزمان والفلسفات** (Paris; UNESCO, 1977), pp. 33-34. "Die Kunst des Feierns," in *Was der Mensch braucht*, ed. J. Schultz (Stuttgart, 1977), pp. 61-70; and "The Relevence of the Beautifull," in *The Relevance of the Beautifull and Other Essays*, tr. Nicholas Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 3-53].

هنا أن شيئاً ما يتكرر حرفياً، أي يمكن أن يُختزل إلى شيء ما آخر أصلي؛ إنما التكرار هو بالأحرى أصلي أصالة العمل نفسه.

ونحن على معرفة بهذا النوع من البنية الزمانية المربكة جداً الموجودة في الأعياد[224]. فمن طبيعة الأعياد الدورية، في الأقل، أن تكون متكررة. ونحن ندعو ذلك بعودة العيد. ولكن العيد الذي يحدث مرة أخرى ليس عيداً آخر، وليس مجرد تذكار لذلك العيد السابق. فالطبيعة المقدسة الأصلية لجميع الأعياد تستثني، بجلاء، التمييز المألوف في الخبرة الزمانية بين الحاضر، والذاكرة، والتوقع. فالتجربة الزمانية للعيد هي، في الحقيقة، الاحتفال به، إنه زمانه الحاضر الفريد.

من الصعوبة القبض على الطبيعة الزمانية للاحتفال على أساس تجربة التعاقب الزماني العادية. فإذا كانت عودة العيد ذات صلة بالتجربة العادية للزمان وأبعاده، فإنه يظهر كزمانية تاريخية. فالعيد يتغير من حال إلى أخرى، لأن هناك أشياء عديدة تحدث في الوقت نفسه. ومع ذلك، فمن وجهة النظر التاريخية هذه، سوف يظل العيد هو نفسَه رغم ما يطرأ عليه من تغيير. فلقد كانت طبيعته، في الأصل، كذا وكذا، ولقد احتفل به بطريقة كذا وكذا، ومن ثم فهو يحتفل به مختلفاً، وبعد ذاك يختلف مرة أخرى أيضاً.

جوهر العيد أن تكون صلاته التاريخية ثانوية. فهو لكونه عيداً ليس له هوية مثل حادثة تاريخية، إنما هو يحدد بأصله؛ لذلك كان ثمة احتفال «حقيقي» يتميز عن الطريقة التي احتفل فيها في المرات اللاحقة. فمن طبيعة العيد منذ بدايته ـ سواء أسِّس دفعة واحدة أم تدريجياً ـ أن يجري الاحتفال به على نحو منتظم. وهكذا، فإن جوهره الأصلي هو أن يكون شيئاً مختلفاً (حتى عندما يحتفل به بالطريقة نفسها). فأي كيان يكون وجوده فقط كشيء مختلف دائماً هو كيان زماني على نحو أكثر جذرية من أي شيء ينتمي إلى التاريخ. فوجوده مرتهن بالصيرورة والعودة[225].

(224) لاحظ ڤالتر أف. أوتو وكارل كيريني أهمية الاحتفال بالنسبة لتاريخ الأديان والأنثروبولوجيا (cf. Karl Kerényi, "Vom Wesen des Festes," *Paideuma* [1938]).. [والآن انظر مقالتي "تجلي الجميل" التي أشرنا إليها في الهامش السابق].

(225) يشير أرسطو إلى الشكل المتميز لوجود الأبيرون [اللامحدود] ***apeiron***، في =

والعيد لا يوجد إلا إذا احتُفلَ به. وهذا لا يعني أن العيد ذو طبيعة ذاتية، أو أنه لا يوجد إلاّ في ذات من يحتفل به. ففي الحقيقة أن العيد يُحتفل به لأنه موجود. والشيء نفسه يصدق على الدراما: فهي يجب أن تُعرض من أجل جمهور، ومع ذلك فإن وجودها ليس نقطة تقاطع خبرات المتفرجين مطلقاً. إنما على العكس، فوجود الجمهور يتحدد في «كونه حاضراً». وحضوره لا يعني ببساطة أنه موجود مع شيء آخر موجود في الوقت نفسه. إن الحضور يعني المشاركة. فإذا ما كان شخص حاضراً أمام شيء ما، فإنه يعرف كلّ ما يتعلق به. والحضور أمام شيء يعني أيضاً، ولكن بمعنى ثانوي فقط، نوعاً من الفعل الذاتي؛ أي فعل بذل الانتباه إلى شيء ما. وبذلك، فإن مشاهدة شيء ما هي صيغة أصيلة من المشاركة. وهنا نستطيع أن نستذكر مفهوم المشاركة المقدسة، التي تكمن من وراء مفهوم النظرية theoria الإغريقي الأصلي. فالـtheoros تعني الشخص الذي يشارك في وفد

= مناقشته، مثلاً، لما يتعلق بمفهوم أنكسيمندر لشكل وجود اليوم والألعاب الأولمبية، ومن ثمّ العيد (*Physics, III, 6, 206 a 20*). فهل كان أنكسيمندر قد سعى إلى تحديد حقيقة أن الأبيرون لم يبلغ نهاية ما في ما يخصّ ظاهرة زمانية خالصة كهذه؟ فهل كان يفكر في شيء ربما لا يمكن أن يفيَه حقَّه مفهوما الصيرورة والكينونة الأرسطيان؟ وصورة اليوم تتكرر، متمتعة بوظيفة رئيسة، في سياق آخر: ففي محاورة أفلاطون **بارمنيدس**، 131b، يحاول سقراط إثبات علاقة الفكرة بالأشياء بموجب حضور اليوم، الموجود لكليهما. وما يُقام عليه الدليل هنا بموجب طبيعة اليوم ليس الأشياء الزائلة، إنما الحضور اللامرئي للشيء الذي يظل هو نفسه، رغم الحقيقة القائلة إن اليوم مختلف من مكان إلى آخر. فهل كان المفكرون الأوائل يفكرون في الوجود، أي الحضور، بمعنى أنه يظهر لهم في ضوء تشاركية مقدسة يتجلى فيها الكائن الإلهي نفسه؟ إن حضور الإله، بالنسبة لأرسطو، هو الوجود الأعظم أصالة، فهو وجود بالفعل لا يحدده إمكان [أي وجود بالقوة] (*Metaphysics, XII, 7*). إن طبيعة هذا الزمان لا يمكن القبض عليها بمقتضى خبرة التعاقب الزماني العادية. فبُعد الزمان وخبرته تتيحان لنا أن نرى عودة العيد كشيء تاريخي فقط: الشيء نفسه يتغير مرة بعد مرة. ولكن العيد في الحقيقة ليس الشيء نفسه، فوجوده مختلف دائماً. والكيان الذي يوجد فقط كشيء آخر مختلف دائماً هو كيان زماني بالمعنى الجذري للكلمة: إنه كينونته في الصيرورة. وفي ما يتعلق بالطبيعة الأنطولوجية للـ"برهة" انظر هيدغر، **دروب الغابة**، ص 322 وما بعدها. [وبصدد المشكلة نفسها ناقشت ارتباط هيرقليطس بأفلاطون في مقالتي "Vom Anfang bei Heraklit," *GW*, VI, 232-41, and "Heraklit-Studien," *GW*, VII].

العيد. ومثل هذا الشخص ليس له ميزة أو وظيفة أخرى غير كونه موجوداً هناك. وعلى هذا، فإن الـtheoros هو متفرج بالمعنى الدقيق للكلمة، مادام يشارك في الفعل المقدس عبر حضوره هناك، وبهذا يمنحه القانون المقدس ميزة الحرمة على سبيل المثال.

والميتافيزيقا الإغريقية تتصور، بالطريقة نفسها، جوهر النظرية[226] والعقل بوصفهما حضور ما هو واقعي حضوراً خالصاً[227]، وبالنسبة لنا أيضاً فإن القدرة على الفعل نظرياً تحددها حقيقة أن المرء عندما ينكبّ على شيء ما يكون في وسعه تناسي أغراضه الخاصة.[228] ولكن النظرية يجب ألاّ تُتصور ابتداءً بوصفها سلوكاً ذاتياً، أو تحديدا ذاتياً للذات، بل يجب أن تُتصور على وفق ما تتفكر فيه. فالنظرية مشاركة صادقة، لا كشيء فاعل، بل كشيء منفعل؛ أعني أن تكون مستَغرَقةً ومكتَسَحة كلياً في ما يراه المرء. وقد استندت محاولة جيرهارد كروغر تفسير الخلفية الدينية لمفهوم العقل عند الإغريق إلى وجهة النظر هذه[229].

(226) [بخصوص مفهوم "النظرية" theory انظر مقالتي: "Lob der Theorie," in *Lob der Theorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), pp. 26-50.]

(227) بخصوص العلاقة بين الوجود والفكر لدى پارمنيدس، انظر مقالتي: "Zur Vorgeschichte der Metaphysik," in *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1950), pp. 51-79. [*GW*, VI, 9-29].

(228) قارن ما قلناه سابقاً ص570 بصدد الثقافة.

(229) Cf. Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft: Das Wesen des platonischen Denkens* (1st ed., 1940).

يحوي مدخل هذا الكتاب على أفكار مهمة. وقد أوضحت محاضرة منشورة لكروغر بعنوان (Grundfragen der Philosophie) (1958) مقاصده المنهجية. وهنا أود أن أقدم بضع ملاحظات على ما يقوله كروغر. إن نقده للفكر الحديث وانبعاث هذا الفكر من ترابطاته بـ(حقيقة الموجود) يبدو لي نقداً من دون أساس. فالعلم الحديث، رغم أنه ربما نشأ كشيء مُبَنْين، إلاّ أنه لم يتخل مطلقاً، ولا يستطيع أن يتخلى مطلقاً، عن ارتباطه الأساسي بالاختبار، ومن ثم بالخبرة، وهو أمر لا تنساه الفلسفة الحديثة أبداً. وما على المرء سوى أن يفكر بسؤال كانط عن إمكانية قيام علم طبيعي محض. ولكن المرء أيضاً لن ينصف المثالية التأملية إن هو فهمها فهماً أحادي الجانب كما فهمها كروغر. =

لقد بدأنا بالقول إن وجود المتفرج الحقيقي، المتفرج الذي ينتمي إلى لعبة الفن، لا يمكن أن يُفهم خير فهم استناداً إلى مفهوم الذاتية، كطريقة يدير بها الوعي الجمالي ذاته. ولكن هذا لا يعني أنه من العسير وصف طبيعة المتفرج بمقتضى حضوره أمام شيء ما بالطريقة التي أسلفنا القول فيها. فالحضور، منظوراً إليه إنجازاً ذاتياً في طريقة التصرف الإنساني، يتمتع بخاصية الوجود خارج الذات. وأفلاطون كان قد وصف في محاورة **فيدروس** الخطأ الفاضح الذي يقترفه أولئك الذين يتبنون وجهة نظر الحصافة العقلية، ويجنحون إلى أن يؤولوا حالة الانجذاب خارج الذات تأويلاً سيئاً، ناظرين إليها مجرد سلب لوجود متشكل ضمن الذات، ومن ثم نوعاً من أنواع الجنون. وفي الواقع إن حالة الوجود خارج الذات هي الإمكانية الإيجابية للوجود كلياً مع شيء آخر. فهذا النوع من الحضور هو نوع من

= فبناؤها لكلية محددات الفكر هو، بأيّ حال، التفكير انطلاقاً من نظرة اعتباطية للعالم، ولكنها ترغب في أن تستدرج إلى الفكر الطبيعة المطلقة المترتبة عن الخبرة، بما في ذلك الاختبار. وهذا هو المعنى الدقيق للتأمل المتعالي. ومثال هيغل يعلمنا أنه حتى إحياء الواقعية التصورية الكلاسيكية يمكن أن يكون بمساعدة هذا التأمل. ونظرة كروغر للفكر الحديث تستند إلى حالة نيتشه المتطرفة بإفراط. ومع ذلك، فإن المنظور الذي رأى فيه نيتشه "إرادة القوة" لا يتفق مع الفلسفة المثالية، بل على العكس إنما هو نما في تربة النزعة التاريخية في القرن التاسع عشر التي صيغت بعد انهيار الفلسفة المثالية. وأنا هنا لا أستطيع أن أمحض نظرية دلتاي عن المعرفة في العلوم الإنسانية القيمة نفسها التي محضها لها كروغر. فالشيء المهم في نظري هو، بالأحرى، تصحيح التأويل الفلسفي للعلوم الإنسانية الحديثة، التي تبينت أنها حتى عند دلتاي أسيرة تفكير العلوم الطبيعية الأحادي الجانب منهاجياً. [انظر مقالتي "Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren," *Phänomenologische Forschungen*, 16 (1984), 157-82 (*GW*, IV)؛ ومحاضرتي في مؤتمر مدريد عام 1983 حول دلتاي "Dilthey und Ortega: Ein Kapitel europäischer Geistesgeschichte," *GW*, IV؛ ومحاضرتي في مؤتمر روما عام 1983 حول دلتاي "Zwischen Romantik und Positivismus," *GW*, IV]. بالطبع أنا أوافق كروغر عندما يستعين بخبرة الحياة وخبرة الفنان. غير أن المشروعية المستمرة التي تتمتع بها هاتان الخبرتان بالنسبة لنا تبدو أنها تفصح عن أن التناقض بين الفكر الكلاسيكي والفكر الحديث، وهو تناقض جعله كروغر حاداً جداً، هو نفسه بناء حديث. ونحن إذ نتأمل في خبرة الفن ـ كشيء مقابل لعملية تذويت علم الجمال الحديث ـ فإننا لا نتوخى مسألة علم الجمال فقط، إنما نتوخى تأويلاً ذاتياً وافياً للفكر الحديث بعامة، وهو تأويل ينطوي على أكثر مما يدركه التصور الحديث عن المنهج.

نسيان الذات؛ وشرط المتفرج يتمثل في استسلامه لنسيان ذاته أمام ما يشاهده. من هنا فإن نسيان الذات ليس سوى شرط خاص؛ لأنه ينبثق من تكريس المرء كل انتباهه للأمر الذي في متناوله، وهذه هي إنجازية المتفرج الإيجابية الخاصة[230].

لا مراء في أن ثمة اختلافاً جوهرياً بين متفرج يكرِّس نفسه كلياً للعب الفن، وآخر يفغر فاه لشيء ما بدافع الفضول. فما يميز الفضول هو أن الشيء الذي يتطلع إليه كما لو أنه ينتزعه انتزاعاً، بحيث ينسى نفسه فيه تماماً، فلا يعود قادراً على الكفّ عنه. ولكن المهم بصدد الشيء الذي يثير الفضول هو أنه من حيث الأساس ليس ذا شأن بالنسبة للمتفرج، فهو بالنسبة له يخلو من الأهمية. فما من شيء فيه يجعل المتفرج قادراً على العودة إليه ويركز انتباهه عليه. فالخاصية الشكلية للجِدّة - أي الاختلاف المجرد - هي ما تشكل جاذبية ما ينظر إليه الفرد. وهذا يتجلى في حقيقة أن تتمته الجدلية تصبح مملة وبالية، بينما نجد أن ما يعرض نفسه للمتفرج بوصفه لعب الفن لا يستنفد نفسه، ببساطة، في نشوة لحظية، بل إن له ادعاء claim الديمومة وديمومة الادعاء.

(230) حاول يوجين فِنك أن يوضح معنى أن يكون المرء خارج نفسه في الحماسة الدينية من خلال إقامة تمييز استلهمه كما يبدو من محاورة فيدروس. ولكن في حين أن النموذج المضاد للعقلانية المحضة يجعل من تمييز أفلاطون تمييزاً بين الجنون الجيد والجنون السيء، فإن فِنك يفتقر إلى معيار مماثل عندما يضع "الجذل الإنساني المحض" بمقابل الحماسة الدينية التي يكون فيها المرء موجوداً في الله. فالـ"الجذل الإنساني المحض" هو أيضاً أن يكون المرء بعيداً عن نفسه، واستغراقاً في شيء آخر "غير مؤهل" له، ولكنه "يستبدّ" بالمرء، بحيث يبدو لي أنه لا يمكن تمييزه عن الحماسة الدينية. هناك نوع من الجذل بمقدور الإنسان إحداثه، والحماسة الدينية هي بالمقابل خبرة قوة فائقة تغمرنا ببساطة: إن هذه التمييزات بين سيطرة المرء على نفسه وانغماره هي نفسها تُتصوّر بمقتضى القوة power، ولذلك فهي لا تفي تأويل الوجود خارج الذات والاستغراق في شيء ما، وهذا الحال هو حال كل شكل من أشكال الجذل والحماسة الدينية؛ أقول إن تلك التمييزات لا تفي هذا التأويل حقه. إن أشكال: الجذل الإنساني المحض التي يصفها فِنك هي نفسها، إن لم يُسَأْ تأويلها نرجسياً ونفسياً، أشكال "لتعالي الذات المتناهية على تناهيها" (cf. Eugen Fink, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, esp. pp. 22-25).

لا تظهر كلمة ادعاء claim هنا بمحض المصادفة. ففي التأمل اللاهوتي الذي استهله كيركغارد، والذي نسميه اللاهوت الجدلي، ليس من المصادفة أن هذا المفهوم وفر إمكانية تفسير لاهوتي لما كان كيركغارد يعنيه بالمعاصرة. فالادعاء شيء باق. ومسوغه (أو مسوغه الظاهري) هو الشيء الأساسي. ولكون الادعاء باقياً، فإنه يمكن أن يُقوّى في أيما وقت. فالادعاء موجود ضد شخص ما، ومن ثم يجب أن يُقوّى ضداً له؛ غير أن مفهوم الادعاء يتضمن أيضاً أنه هو نفسه ليس مطلباً ثابتاً، بحيث تكون تلبيته موضع اتفاق الجانبين، إنما الادعاء هو بالأحرى أساس هذا المطلب. لذلك فهو الأساس الشرعي لأي مطلب كان. إذا ما أريد الردّ على هذا الادعاء وصولاً إلى استقرار معين، فلابدّ من أن يتخذ أولاً شكل مطالبة لتعزيزه. فديمومة الادعاء يجب أن تتجسد في مطالبة.

بدأ ادعاء الإيمان، حسب اللاهوت اللوثري، مع الإعلان عن البشارة، وصير إلى تعزيزه باستمرار من خلال الوعظ. فكلمات الموعظة تنجز هذا التوسط الكلي، والذي هو من ناحية أخرى عمل الطقس الديني؛ عمل القدّاس على سبيل المثال. وسوف نرى، بطرق أخرى أيضاً، أن الكلمة تُتوسَّل للتوسط بين الماضي والحاضر، فتقوم من ثم بدور أساسي في مشكلة التأويلية.

وبأي حال تنتمي «المعاصرة» لوجود العمل الفني. فهي تشكل جوهر «الحضور». وهذا ليس تزامن الوعي الجمالي؛ لأن هذا يعني ببساطة أن بضعة موضوعات للخبرة الجمالية يدركها الوعي جميعاً في وقت واحد، من دون تحيز، وبنفس الادعاء بالمشروعية. ومن الجهة الأخرى تعني «المعاصرة» أن هذا الشيء الجزئي، الذي يحضر نفسه أمامنا ينجز الحضور الأقصى مهما كان أصله نائياً. وهكذا فإن المعاصرة ليست شكلاً من أشكال المعطى في الوعي، إنما هي مهمة تُعهد إليه، وإنجاز يُطالب بإتمامه. ويتمثل ذلك في الاحتفاظ بالشيء بطريقة يصبح فيها «معاصراً»؛ بمعنى أن كل توسط يحلُّ في الحضور الكلي.

نحن نعرف أن مفهوم التعاصر هذا يتحدر من كيركغارد الذي مهره بطابع لاهوتي معين[231]. فـ«التعاصر»، لدى كيركغارد، لا يعني «الوجود في الوقت

(231) Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, ch. 4, and elsewhere.

نفسه». إنما هو في الحقيقة مهمة يواجهها المؤمن: أن يستحضر معاً لحظتين غير متزامنتين، أعني اللحظة الحاضرة ولحظة الفداء لدى المسيح، وعلاوة على ذلك يكون التوسط بينهما كلياً بحيث تُجرب لحظة الفداء ويُنظر إليها بجدية كلحظة حاضرة (وليست شيئاً موجوداً في زمان مضى). وبالمقابل فإن تزامن الوعي الجمالي هو المقابل لهذا، وهو في الحقيقة يتأسس على حجب والغاء المهمة التي يقررها التعاصر.

وبهذا المعنى يوجد التعاصر، على نحو خاص، في الطقوس الدينية، وفي إعلان كلمة الله في الوعظ. وهنا يعني «الحضور» المشاركة الأصيلة في حدث الفداء نفسه. وما من أحد يمكنه الشك في أن التمييز الجمالي ـ الذي يُعنى بالكيفية التي كانت فيها الشعيرة «جميلة» أو بالطريقة التي «ألقيت» فيها الموعظة «بشكل جيد» ـ خارج المكان، وأنه يعطى نوعاً من الطرح الذي أُعِدَّ لنا. والآن أنا أؤكد أن الشيء نفسه يصدق، على نحو أساسي، عندما نجرب الفنّ. وهنا، أيضاً، يجب أن يُفكر بالتوسط بوصفه كلاً. فلا وجود الفنان المبدع نفسه ـ وجود يدعوه سيرته الذاتية ـ ولا وجود مؤدي العمل، ولاوجود المتفرج الذي يشاهد المسرحية، يتمتع بأي شرعية قائمة بذاتها بوجه وجود العمل الفني نفسه.

فما يتكشف أمامنا يتمخض، إلى حد كبير، عن السير المطرد للعالم العادي، وينطوي، إلى حد كبير، داخل حلقة معناه الخاصة والقائمة بذاتها، بحيث أن لا أحد يتأهب لالتماس مستقبلٍ، أو واقع آخر يقع خلفه. فالمتفرج يوضع عند مسافة ثابتة تحول دون المشاركة العملية، أو الغرضية. غير أن هذه المسافة هي مسافة جمالية بالمعنى الحقيقي، لأنها تدل على المسافة الضرورية للرؤية، وبذلك تجعل من المشاركة الأصيلة والشاملة في ما يُعرض أمامنا أمراً ممكناً. فالمشاهد المنجذب حد نسيان ذاته منسجم مع استمرارية ذاته. فالحالة التي يفقد فيها المتفرج نفسه هي بالضبط الحالة التي تطالبه بإدراك استمرارية المعنى. فحقيقة عالمنا ـ عالمنا الديني والخلقي الذي نحيا فيه ـ هي التي تُعرض أمامنا، وندرك أنفسنا فيها. وكما أن النمط الأنطولوجي للوجود الجمالي هو حضور مطلق، وكما أن العمل الفني رغم ذلك متطابق مع ذاته في كل لحظة ينجز فيها هذا الحضور، فكذلك

اللحظة المطلقة التي يقف فيها المتفرج، هي لحظة ينسى فيها ذاته ويتوسط معها. فما ينتزعه من ذاته يعيد إليه في الوقت نفسه وجوده ككل.

إذن، فحقيقة أن الوجود الجمالي يعتمد على كونه حاضراً لا تدلّ ضمناً على نقص، أو على افتقار للمعنى المستقل. إنما بالأحرى هو ينتمي إلى ماهيته ذاتها. والمتفرج عنصر جوهري في هذا النوع من اللعب، الذي ندعوه لعباً جمالياً. أريد الآن أن أنتقل إلى تعريف التراجيديا المشهور في كتاب **فن الشعر** لأرسطو. فهناك يبرز شكل عقل المتفرج على نحو واضح وصريح في تعريف الطبيعة الجوهرية للتراجيديا.

د. التراجيدي مثلاً

لعل نظرية أرسطو عن التراجيديا تفيد في تجسيد بنية الوجود الجمالي ككل. وهذه النظرية تتموقع، لاريب، في سياق نظرية في الشعر، وتبدو أنها تنطبق على الشعر الدرامي فقط. مع ذلك، فإن التراجيدي ظاهرة أساسية، وبنية للمعنى لا توجد في التراجيديا فقط ـ أي العمل التراجيدي بالمعنى الضيق ـ إنما توجد أيضاً في الأنواع الفنية الأخرى، لاسيما الملحمة. وهي في الحقيقة ليست حتى مجرد ظاهرة فنية فقط، فهي موجودة في الحياة أيضاً. ولهذا السبب يرى الباحثون المحدثون (ريتشارد هامان، وماكس شيلر[232]) إلى التراجيدي على أنه شيء يقع خارج الميدان الجمالي؛ فهو ظاهرة أخلاقية وميتافيزيقية يلج ميدان المشكلات الجمالية من الخارج فقط.

بعد أن رأينا إلى أي حد يمكن مساءلة مفهوم الجمالي، يتعين علينا الآن، بالمقابل، أن نتساءل عما إذا لم يكن التراجيدي في الحقيقة ظاهرة أساسية في

---

(232) ريتشارد هامان *Ästhetik, p. 97*: "ومن هنا فإن التراجيدي ليست لها علاقة بعلم الجمال"؛ ماكس شيلر *Vom Umsturz der Werte, "Zum Phänomen des Tragischen"*: "حتى أنه لمن المشكوك فيه أن تكون التراجيديا ظاهرة جمالية". ومن أجل الاطلاع على معنى كلمة "تراجيديا" "tragedy" انظر إميل شتيغر *Die Kunst der Interpretation, pp. 132ff*.

الميدان الجمالي بعامة. لقد ظهر لنا الوجود الجمالي بوصفه لعباً وحضوراً. لذلك ربما كان لزاماً علينا أن نستثمر اللعب التراجيدي ـ أي شعرية التراجيديا ـ كيما ندرك جوهر التراجيدي.

ونحن نجد أن جوهر التراجيدي، كما يُظهره لنا الفكر منذ أرسطو إلى يوم الناس هذا، هو بكل تأكيد ليس جوهراً ثابتاً. لاريب في أن جوهر التراجيديا يُقدم في التراجيديا الأثينية بصورة فريدة؛ وهي تبدو مختلفة لأرسطو الذي يعد يوربيديس «أعظم كتّاب التراجيديا»[233]، ومختلفة لمن يعد أسخيلوس كاتب التراجيديا الذي يكشف عن العمق الحقيقي لظاهرة التراجيدي، ومختلفة لمن يفكر بشكسبير. بيد أن هذا التنوع في المواقف لا يعني ببساطة أن السؤال عن وحدة التراجيدي سيكون سؤالاً من دون موضوع، بل على العكس فالظاهرة تقدم نفسها في مخطط متراص في وحدة تاريخية. والتفكير الحديث بصدد التراجيديا يعي دائماً الحقيقة القائلة، كما لاحظ كيركغارد[234]، أن ما يُعدّ الآن تراجيديا إنما يعكس التفكير الكلاسيكي عن هذا الموضوع. فإذا ما بدأنا بأرسطو، فسوف نرى مجال ظاهرة التراجيدي كله. ففي تعريفه المشهور للتراجيديا قدم أرسطو مساهمة ثاقبة في مشكلة الجمالي؛ حيث ضمَّن تعريفه التراجيديا تأثيرها على المتفرج.

وأنا لا أتوخى هنا أن أتناول بشكل تام تعريفه المشهور، الذي لطالما نوقش. إن مجرد تضمين أرسطو المتفرجَ في تحديده جوهر التراجيديا يوضح تمام التوضيح ما سبق القول فيه: إن المتفرج ينتمي إلى لعب المسرحية إنتماءاً جوهرياً. والطريقة التي ينتمي فيها المتفرج إلى لعب المسرحية تجلي بوضوح معنى اعتبار الفنّ لعباً. لذلك، فإن المسافة التي تفصل المتفرج عن الدراما ليست وضعية اعتباطية، إنما هي علاقة جوهرية يكمن أساسها في وحدة معنى المسرحية. فالتراجيديا هي وحدة سياق من الأحداث التراجيدية التي تُجرب بحد ذاتها. ولكن ما يُجرَّب كسياق من الأحداث التراجيدية ـ حتى إذا لم تكن مجرد مسرحية تعرض على خشبة المسرح،

(233) Aristotle, *Poetics*, 13, 1453 a 29.

(234) Kierkegaard, *Either-Or*, I.

بل تراجيديا حياتية ـ هو حلقة من المعنى مغلقة، تقاوم في ذاتها كل اختراق وتغلغل. فما يُفهم بوصفه تراجيدياً يجب حمله على محمل القبول. وعليه، فإن التراجيدي ظاهرة أساسية للجمالي.

ويعلمنا أرسطو أن لتمثيل الفعل التراجيدي تأثيراً خاصاً على المتفرج. فالتمثيل يعمل من خلال الشفقة eleos والخوف phobos. والترجمة التقليدية لهذين المصطلحين إلى مصطلحين انفعاليين (Pity/Mitleid)، و(fear = furclit) على الترتيب، يمحضهما مسحة ذاتية مفرطة. فأرسطو لم يكن معنياً بالشفقة على الإطلاق، أو بتقييماتها المتغيرة عبر القرون[235]، والحال كذلك مع مفهوم الخوف؛ إذ لا يجب أن يُفهم كحالة عقلية. إنما هما، بالأحرى، حادثان يغمران الإنسان، ويجرفانه. فالشفقة هي الشقاء الذي يستبد بنا بوجه ما ندعوه الباعث على الشقاء. لذلك نحن نرثي لقدر أوديب (وهو المثال الذي يعود إليه أرسطو دائماً). والكلمة الألمانية «Jammer» (شقاء) مناسبة تماماً لأنها لا تعبر عن حالة داخلية حسب، بل عن تجليها أيضاً. وشبيه ذلك حالة الخوف، فهي ليست مجرد حالة عقلية، إنما هي، كما يقول أرسطو، رعدة باردة[236]، تجعل الدم يجري بارداً، فتصيب المرء بالرعشة. وبموجب هذا المعنى المحدد الذي يرتبط فيه الخوف بالشفقة في تعريف التراجيديا هذا، يعني الخوف ارتعاشات الخشية التي تستبد بنا لأجل ذلك الشخص الذي نراه مندفعاً بعنف لتحطيم نفسه، ولأجله نخاف. فالمواساة والخشية شكلان من أشكال الانجذاب إلى خارج الذات، الذي يشهد على قوة ما يُلعب [أو يُمثّل] أمامنا.

والآن يقول أرسطو إن المسرحية تؤدي إلى تطهير هذه الانفعالات. وكما هو معروف فإن هذه الترجمة مبعث إشكال، لا سيما ما يتعلق بمعنى الإضافة

(235) في كتابه **ليسنغ وأرسطو** *Lessing und Aristotles*، يصف ماكس كوميريل تاريخ الشفقة، ولكنه لا يميزها كفاية عن المعنى الأصلي لكلمة eleos. قارن أيضاً W. Schadewaldt, "Furcht und Mitleid?" *Hermes*, 83 (1955), 129ff., وانظر مقالة أج. فلاشر التكميلية في *Hermes, 84 (1956), 12-48*.

(236) Aristotle, *Rhetoric*, II, 13, 1389 b 32.

القواعدية[237]. ولكن يبدو لي أن ما يقصده أرسطو مستقل عن هذا تماماً، ويجب أن يبين هذا الأمر لماذا يمكن لتصورين مختلفين قواعدياً تمام الاختلاف أن يواجه أحدهما الآخر بصورة متماسكة تماماً. ويبدو واضحاً لي أن أرسطو يفكر بما يستبد بالمتفرج من تفكير كئيب في بُحران مشاهدته. ولكن هذا الاستغراق في التفكير الكئيب هو نوع من الارتياح والانحلال يمتزج فيه الألم واللذة على نحو فريد. فكيف تأتّى لأرسطو أن يدعو هذه الحالة تطهراً؟ وما هو العنصر الهجين في الشعور، وكيف يُزاح في الانفعال التراجيدي؟ والجواب على ذلك كما يبدو لي هو على النحو الآتي: إن الكائن الذي يستبد به الشقاء والرعب يشتمل على انقسام مؤلم. فهناك انفصال عما يحدث، وإنكار لموافقة ذلك الذي يتمرد على الحوادث المعذِّبة. ولكن أثر الفاجعة التراجيدي هو، بالضبط، إلغاء هذا الانفصال عما يجري. فهي تحرر القلب المكبَّل تحرراً كلياً. ونحن لا نتحرر من الرُقية التي يقيدنا بها شقاء القدر التراجيدي فقط، بل نتحرر في الوقت نفسه من كل شيء يفصلنا عما يجري.

لذلك يعكس التفكير الكئيب الذي تثيره التراجيديا نوعاً من الإثبات؛ والرجوع إلى أنفسنا؛ وإذا ما تأثر وعي البطل ـ كما هو شأنه في التراجيديا الحديثة ـ بهذا التفكير الكئيب، فإنه هو نفسه يشارك، قليلاً، في الإثبات؛ بحيث يتقبل قدره.

ولكن ما هو الموضوع الحقيقي لهذا الإثبات؟ ما الشيء الذي يتمّ إثباتُه؟ بالتأكيد هو لا يثبت عدالة نظام أخلاقي. والنظرية المشهورة عن الذنب التراجيدي ـ التي ليس لها أيّ دور في نظرية أرسطو ـ ليست تفسيراً مناسباً حتى للتراجيديا الحديثة. فالتراجيديا لا توجد حيث يوازن الذنب والتكفير أحدهما الآخر، أي حيث تدفع فاتورة الذنب أخلاقياً. كما لا توجد في التراجيديا الحديثة عملية تذويت تامة للذنب والقدر. ففي الواقع أن الإفراط التراجيدي في النتائج هو ما يميز جوهر

---

(237) قارن ماكس كوميريل الذي يقدم وصفاً للتأويلات القديمة؛ مصدر مذكور .pp. 262-72 وهناك أيضاً أولئك الذين عرّفوا حالة الإضافة القواعدية موضوعياً، انظر على سبيل المثال K. H. Volkmann -Schluck in "Varia Variorum," *Festschrift* for Karl Reinhardt (1952).

التراجيديا. فعلى الرغم من عملية تذويت الذنب في التراجيديا الحديثة، تظل هذه التراجيديا تحتفظ بعنصر قوة المصير بالمعنى الكلاسيكي، الذي يكشف نفسه ـ في التفاوت بين الذنب والقدر نفسه ـ على أنه هو نفسه في كليهما. ويبدو أن هيبل Hebbel قد وقف عند حد ما يمكن أن يسمى تراجيديا، وعلى هذا النحو بالضبط يتلاءم الذنب الذاتي مع سير الفعل التراجيدي. وللسبب نفسه يطرح مفهوم التراجيديا المسيحية مشكلة خاصة، فما دامت قيم السعادة وسوء الطالع تشكل ـ في ضوء الخلاص الإلهي من الخطيئة ـ الفعل التراجيدي؛ فإنها لا تعود تحدد المصير الإنساني. وحتى محاولة كيركغارد(238) اللامعة لإقامة التقابل بين المعاناة الكلاسيكية الناجمة من لعنة تحلّ بعائلة ما والمعاناة التي تمزق الوعي المتعارض غير المنسجم مع نفسه؛ أقول إن هذه المقابلة تقع على حافة التراجيديا. فمحاولته إعادة كتابة **أنتيغونا**(239) لن تعود تراجيديا.

وهكذا علينا إعادة طرح السؤال؛ ما الذي يثبته المتفرج هنا؟ من الواضح أن ما ينتج عن الصنيع المذنب من نتائج فظيعة لا تتناسب مع الذنب هو الادعاء الحقيقي الذي يُلقى على المتفرج. والإثبات التراجيدي هو إنجاز هذا الادعاء. وهو يتسم بطبيعة تشاركية أصيلة. فما يُجرب في معاناة تراجيدية مفرطة كهذه هو شيء مشترك حقاً. فالمتفرج يدرك ذاته وتناهيه أمام قوة القدر. وما يحدث لجبابرة العالم مثال مهمّ. فالحزن التراجيدي لا يثبت سير الأحداث التراجيدية بحد ذاته، أو عدالة القدر الذي يطول البطل، إنما يثبت بالأحرى نظاماً ميتافيزيقياً للوجود يسري على الجميع. ورؤية أن «هذه هي الكيفية التي عليها الأمر» إنما هي، هذه الرؤية، نوع من المعرفة الذاتية بالنسبة للمتفرج الذي ينبثق محملاً ببصيرة جديدة من الأوهام التي يعيش فيها كأي فرد آخر. فالإثبات التراجيدي هو بصيرة يحوزها المتفرج بفضل متصلية المعنى التي يضع نفسه فيها.

---

(238) Kierkegaard, *Either-Or*, I (German tr. Diederiches), p. 133.
[انظر الطبعة الجديدة من إعداد إ. هيرش، المجلد الأول، الجزء الأول، ص 157 وما بعدها].

(239) Ibid., pp. 139ff.

ينتج عن هذا التحليل أن التراجيديا ليست فقط مفهوماً أساسياً للميدان الجمالي ـ بقدر ما تكون مسافة المتفرج جزءاً من ماهية التراجيديا ـ بل الأهمّ هو أن شكل المسافة المتأصلة في وجود المتفرج، التي تحدد شكل وجود الجمالي، لا تتضمن «التمييز الجمالي» الذي وجدناه سمة للـ«وعي الجمالي». فالمتفرج لا يُبقي نفسه منعزلاً في المسافة المميزة لوعي جمالي مستمتعاً بالفن الذي يمثله عمل ما[240]، إنما هو يشارك بالأحرى في تشاركية ما هو معروض. فالظاهرة التراجيدية تشدد أساساً على ما يُعرض، ويُدرك، والمشاركة في هذا ليست مسألة اختيارية. فمهما كانت المسرحية التراجيدية التي تؤدى على خشبة المسرح بمهابة تعرض موقفاً فريداً في حياة كل فرد، فإنها ليست محاولة لإحداث نوع من الإثارة العاطفية المؤقتة التي من خلالها يعي المتفرج وجوده الحقيقي؛ بل إن الانفعال السامي والشديد الذي يأخذ بتلابيبه يعمّق في الحقيقة من استمراريته مع نفسه. فالتفكير التراجيدي الكئيب يتدفق من معرفة المتفرج لذاته. فيجد نفسه مرة أخرى في الفعل التراجيدي لأنه يكون في مواجهة قصته هو، قصة يألفها من التراث الديني أو التاريخي؛ وحتى لو أن هذا التراث لم يعد يفرض لزوميته على وعي لاحق ـ كما كان الحال مع أرسطو، وهو أمر كان يصدق على سينيكا وكورنيه بالتأكيد ـ فإن التأثير المستمر الذي تنطوي عليه هذه الأعمال والموضوعات التراجيدية هو أكثر من التأثير المستمر الذي يتركه نموذج أدبي ما. فهذا التأثير لا يفترض فقط أن المتفرج مايزال متآلفاً مع القصة، إنما يفترض أيضاً أن لغة القصة ماتزال في متناوله. وحينذاك فقط يمكن أن تصبح مواجهة المتفرج مع الموضوعة التراجيدية ومع العمل التراجيدي مواجهة مع الذات.

إن ما يصدق على التراجيدي يصدق، بأي حال، على سياق أوسع من ذلك. فالابتكار الحر، بالنسبة للكاتب، هو دائماً جانب واحد فقط لتوسط تشرطه قيم معطاة سلفاً. فهو لا يبتكر حبكته بحرية، مهما تخيل نفسه حراً. وفي الحقيقة، إن نظرية المحاكاة ماتزال تحتفظ إلى يوم الناس هذا بشيء من مشروعيتها القديمة.

---

(240) أرسطو، **فن الشعر** 4, 1448 b 18: "... ولكن بفضل براعته أو اكتماله أو أي سبب من ذلك النوع" (tr. Else) ـ بمقابل "التعرف" على ما يُحاكى.

فابتكار الكاتب الحر هو عرض لحقيقة مشتركة مُلزمة للكاتب أيضاً.

وكذلك هو الحال مع الفنون الأخرى، لاسيما الفنون التشكيلية. فأسطورة علم الجمال عن الخيال الخلّاق الحرّ الذي يحول الخبرة إلى أدب، ودين العبقرية الذي ينتمي إلى هذه الأسطورة، لم تظهر أنها إرث غير واضح ذاتياً إلا في تراث القرن التاسع عشر التاريخي والأسطوري. ولكن حتى في تلك الفترة كانت ماتزال الأسطورة الجمالية عن الخيال والعبقرية المبتكرة مبالغة لا تثبت بوجه الواقع. والحقيقة، من قبلُ ومن بعدُ، هي أن اختيار المادة وتشكيلها لا يصدران عن اختيار الفنان الحر، وهما ليسا مجرد تعبير عن حياته الداخلية. بل الفنان بالأحرى يحدّث أناساً مهيّئي الأذهان يختارون ما يَعِدُ بالتأثير في هذه الأذهان. فهو يقف في نفس التراث الذي يقف فيه الجمهور الذي يخاطبه، ويستقطبُ هو هذا الجمهورَ. وبهذا المعنى فإنه من الصحيح أنه كفرد، ووعي مفكر، ليس بحاجة إلى أن يعرف بوضوح ما يفعله، وما يقوله عمله. فالممثل، أو النحّات، أو المشاهد ليس منغمراً أبداً في عالم سحري غريب، إنْ في ثمالة عاطفية، أو في حلم؛ إنما هو موجود في عالمه دائماً، ويغدو جزءاً من هذا العالم كلما تعرّف على نفسه فيه بعمق. فهناك استمرارية المعنى التي تربط العمل الفني بالعالم الموجود، وحتى الوعي المغترب لمجتمع مثقف لا ينفصل عن هذه الاستمرارية.

لنلخص ما أسلفنا فيه القول إذن. ما الوجود الجمالي؟ لقد سعينا إلى أن نظهر شيئاً ما عن مفهوم اللعب بعامة، والتحول إلى بنية الذي يميز لعب الفن: أعني أن عرض أو أداء عمل أدبي، أو موسيقي، هو أمر جوهري، وليس شيئاً عرضياً، لأنه يكمل فقط طبيعة هذه الأعمال الفنية، أي يكمل وجود ما تعرضه هذه الأعمال. فالزمانية الخاصة بالوجود الجمالي، وحيازتها لهذا الوجود في عملية عرضها، تحقق وجودها في عملية إعادة إنتاج بوصفها ظاهرة متميزة ومستقلة.

وحريّ بنا الآن أن نتساءل عمّا إذا كان من الصحيح عموماً تحديد الوجود الجمالي استناداً إلى هذه الحقيقة. فهل يسري ذلك على الأعمال النحتية والمعمارية كذلك؟ فلنطرح هذا السؤال على الفنون التشكيلية؟ وسنجد أن أغلب الفنون التشكيلية، والمعمارية تقدم لنا إضاءات مفيدة.

المبحث الثاني
النتائج الجمالية والتأويلية

أ. التكافؤ الأنطولوجي للصورة picture

يبدو العمل في الفنون التشكيلية للوهلة الأولى ذا هوية صافية لا يمكن أن تتغير حين يُعرض. إذ يبدو أن ما يتغير لا ينتمي إلى العمل نفسه، لذلك يبدو تغيراً ذاتياً. ولهذا قد يمكن للمرء القول إن تحديدات ذاتية معينة تحول دون أن يخبرَ المرءُ العملَ على نحو تام، ولكن هذه التحديدات يمكن تجاوزها في النهاية. فنحن بمقدورنا أن نجرِّب كلَّ عمل تشكيلي «مباشرة»؛ بمعنى أنه في غنى عن أي توسط آخر. أما في حالة إعادة إنتاج التماثيل، فمن المؤكد أن هذه التوسطات لا تنتمي إلى العمل الفني ذاته. ولكن بقدر ما تتشكل شرائط ذاتية معينة عندما يكون عمل نحتي في المتناول، فإنه يتعين علينا أن نجرده منها إن أردنا أن نجرِّب العمل نفسه. ولهذا يبدو التمييز الجمالي يحظى بمشروعيته التامة هنا[241].

ويمكن الاستعانة، على نحو خاص، بما يُسمى في الاستخدام العام بـ«الصورة picture». وقبل كل شيء نحن نفهم من هذه الكلمة الصورة الحديثة المؤطرة التي لا تحدد بمكان معين، وإنما تعرض نفسها بنفسها على نحو كامل بفضل الإطار الذي يؤطرها. وهذا يمنح اللوحات إمكانية أن توضع جنباً إلى جنب كما في قاعات العرض الحديثة. وتبدو الصورة أنها لا تعتمد موضوعياً على التوسط الذي يُشدَّد عليه في حالة الدراما والموسيقى. والصور التي تُرسم لمعرض ما أو صالة عرض ما، الشيء الذي صار قاعدة عند انحطاط الفن التجاري، تنسجم بوضوح مع التجريد الذي يميز الوعي الجمالي، ومع نظرية الإلهام التي صاغتها جماليات العبقرية. وبذلك تظهر «الصورة» منسجمة مع آنيّة الوعي الجمالي، ودعواه بالشمولية. وجلي أنه ليس من قبيل المصادفة أن يكون الوعي

(241) قابل G. Boehun، من أجل تأويلية الصورة، في Gadamer, G Bohen (Hrsg) Die Hermeneutik und die Wissemchaft, 1978, p. 444 - 481.

الجمالي ـ الذي يطوّر مفهوم الفن والفني سبيلاً لفهم البنى التقليدية، ولينجز بذلك التمايز الجمالي ـ متزامناً مع إبداع الأعمال المعروضة في المتاحف التي تستقطب كل شيء ننظر إليه بهذه الطريقة. وهكذا فإننا نجعل كل عمل فني في صورة إن جاز التعبير. فبعزلنا الفنّ عن ارتباطاته بالحياة، وعن الشرائط التي نقاربه بها، فإنما نحن نؤطره مثل صورة ونعلقه على الجدار.

وعليه فإنه لمن الضروري أن ننظر عن كثب في وجود الصورة، ونتساءل عمّا إذا كان يمكن تطبيق نمط الوجود الجمالي، الذي وصفناه في حالة اللعب، على الصورة أيضاً.

إن السؤال الذي أطرحه هنا بصدد نمط وجود الصورة هو بحث في ما هو مشترك بين جميع أشكال الصور المختلفة. وهذا ينطوي على مهمة تجريدية، غير أن هذا التجريد ليس تجريداً اعتباطياً يقوم به التأمل الفلسفي، إنما هو بالأحرى مهمة يعمل على تحقيقها الوعي الجمالي نفسه، مادام كل شيء بالنسبة له صورة يمكن أن تُخضع لتقنيات التصوير الشائعة. من المؤكد أن هذا الاستخدام لمفهوم الصورة لا يتمتع بصدقية تاريخية. والبحث المعاصر يوفر لنا دليلاً رصيناً يفيد أن ما نسميه «صورة» له تاريخ متغير[242]. فـ «سيادة الصورة» (ثيودور هتزر) سيادة تامة لم تتحقق حتى مرحلة الرسم الغربي التي ندعوها ذروة عصر نهضة. فللمرة الأولى ستكون لدينا هنا صور تنتصب بذاتها تماماً، وتكون فيها بنى موحدة ومغلقة حتى من دون إطار وخلفية. فنحن نستطيع أن نرى، مثلاً، في التناغم الذي اشترطه ب. ألبرتي لـ«لصورة»، تعبيراً نظرياً جيداً عن المثال الفني الجديد الذي يحكم فنّ الرسم في عصر النهضة.

واللافت للنظر أن ما يقدمه منظِّر «الصورة» هنا هو تعريفات كلاسيكية للجميل. ففكرة أن الجميل هو شيء لو أضيف إليه شيء، أو أُخذ منه شيء،

(242) أعترف بالتعزيز والمساعدة القيمين اللذين تلقيتهما من فولفغانغ شون في مناقشة جرت بيننا في مؤتمر مؤرخي الأكاديميات الإنجيلية (Christophorus-Stift) بمونستر في العام 1956.

فسوف يدمره، هي فكرة كانت مألوفة لأرسطو، الذي لم تكن لديه، بكل تأكيد، أدنى فكرة عن مفهوم الصورة كما هو لدى ألبرتي[243]. وهذا يبين أن لمفهوم «الصورة»، مع ذلك، معنى عاماً لا يمكن أن يقتصر ببساطة على فترة معينة من تاريخ الرسم. فحتى المنمنمة الأتّونية[*] أو الأيقونة البيزنطية هي صورة بمعنى واسع، رغم أن شكل هذه الرسومات يتبع مبادئ مختلفة تماماً، ويجدر أن نتصورها «علامات صورة»[244] بالأحرى. وبالطريقة ذاتها سوف يتضمن المفهوم الجمالي للصورة فن النحت حتماً، الذي هو واحد من الفنون التشكيلية. وهذا الكلام ليس تعميماً اعتباطياً، بقدر ما هو كلام ينسجم مع مشكلة تاريخية للجماليات الفلسفية، التي تعود أساساً إلى دور الصورة المتخيلة image في الأفلاطونية، ويعبرعنها باستخدام الكلمة Bild (صورة image or picture)[245].

إن مفهوم الصورة السائد في القرون الحديثة لا يمكن أن يعدَّ آلياً نقطة انطلاق. وبحثنا الحالي يسعى إلى التخلص من هذا الافتراض. فنحن نحاول أن نجد طريقة لفهم نمط وجود الصورة منفصلة عن كل من الوعي الجمالي ومفهوم الصورة الذي عودتنا عليه قاعات العرض الحديثة، ونحاول أن نستعيد مفهوم [الفن] «التزييني decorative» الذي شككت فيه جماليات الخبرة. وإذا ما وجدنا عبر هذه الطريقة أن لنا أساساً مشتركاً مع العمل الحديث في تاريخ الفن - الذي سعى أيضاً إلى تحرير نفسه من المفاهيم الساذجة عن الرسم والنحت التي لم تكن مهيمنة على الوعي الجمالي في عصر فن الخبرة Erlebnis فقط، بل على تفكير ذلك العصر حول تاريخ الفن أيضاً - أقول إننا إذا ما وجدنا هذا الأساس، فإن هذا التقارب في وجهات النظر لا يحدث عرضاً. بل الحقيقة هي أن البحث الجمالي

---

(243) Cf. *Nicomachean Ethics*, II, 5, 1106 b 10.

(*) من الفنون الأتّونية ottonian (الرسم، والعمارة، والنحت) التي سادت في عهد الأباطرة الساكسون، أو الأتّونيين في القرن العاشر والحادي عشر الميلادي. كان مركزها في ساكسونيا مسقط رأس الأتونيين، وامتدّ تأثيرها إلى أوربا كلها عدا إيطاليا. (المترجمان)

(244) يستخدم داغوبيرت فري هذا التعبير في الكتاب التكريمي المُهدى إلى يانتزين.

(245) Cf. W. Paatz, "Von den Gattungen und vom Sinn der gotischen Rundfigur," *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (1951), pp. 24f.

والتأمل الفلسفي تقوم في أساسهما نفس أزمة الصورة التي أنتجتها الدولة الصناعية الإدارية الحديثة، واستغلالها للفضاءات العامة. ومذ لم يعد لدينا أي مكان للصور، مذّاك فقط عرفنا أن الصور ليست صوراً متخيلة images، إنما تحتاج إلى مكان[246].

إن القصد من وراء التحليل التصوري الحالي ليست له، مع ذلك، علاقة بنظرية الفن، إنما علاقته بالأنطولوجيا. فمهمته الأولى - أي نقد الجماليات التقليدية - هي مرحلة فقط في الطريق إلى إحراز أفق يتضمن كلاً من الفن والتاريخ. وفي تحليلنا لمفهوم الصورة، نُعنى بسؤالين فقط. إذ نتساءل عن الجانب الذي تختلف فيه الصورة عن نسختها *copy*، أي أننا نثير مشكلة الأصل (Ur-bild، وكذلك ur- picture). وعلاوة على هذا نتساءل عن الطريقة التي تنتج عن هذا علاقة الصورة بعالمها.

وهكذا فإن مفهوم الصورة يتخطى مفهوم العرض كما استخدمناه حتى الآن؛ لأن للصورة علاقة أساسية بأصلها.

فلو أخذنا التساؤل الأول، سيكون مفهوم العرض هنا مشتبكاً بمفهوم الصورة المرتبطة بأصلها. لقد تحدثنا، في الفنون الزمانية أو الأدائية التي شرعنا بها، عن العرض لا عن الصورة. فبدا العرض مضاعفاً. فكل من العمل الأدبي وإعادة إنتاجه، على خشبة المسرح مثلاً، هما عرضان. ولقد كان من الأهمية بمكان لنا أن الخبرة الفنية الفعلية التي جرت في هذا العرض المضاعف لم تحدث اختلافاً فيهما. فالعالم الذي يظهر في لعب العرض لا يكون بمثابة نسخة قريبة من العالم، بل هو ذلك العالم في حقيقة وجوده الحادة. وبالتأكيد فإن إعادة الإنتاج - الأداء على خشبة المسرح مثلاً - ليس نسخة يحتفظ إلى جانبها الأداء الأصلي للدراما بوجود منفصل. فمفهوم المحاكاة - إذا ما طبق على كلا نوعي العرض - لا يعني نسخة بقدر ما يكون مظهراً لما يُعرض. فالعالم من دون أن يُحاكى في العمل لا يكون موجوداً كوجوده في العمل. فهو ليس موجوداً كوجوده في العمل، ومن دون

(246) Cf. Weischedel, *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, (1960), pp. 158ff.

أن يُعاد إنتاج العالم لن يكون العمل موجوداً. لذلك يبلغ حضورُ ما يُعرض في العرض اكتمالَه. فالتناسج الأنطولوجي بين الأصل والمُعاد إنتاجه، والأولوية المنهجية التي نضفيها على الفنون الأدائية، سيكونان صحيحين فقط في حالة ما إذا تبين أن الفكرة التي نستمدها منهما فكرة تصدق على الفنون التشكيلية كذلك. ومن الثابت أن المرء لا يستطيع أن يقول بخصوص هذه الفنون إن إعادة الإنتاج وجود حقيقي للعمل. بل على العكس فالصورة كأصل تقاوم إعادة الإنتاج. ومن الواضح تماماً أن الشيء المُستنسَخ له وجود مستقل عن نسخته إلى حدّ أن الصورة تبدو أدنى أنطولوجياً مما تمثله. وهكذا نكون منهمكين في مشكلات الأصل والنسخة الأنطولوجية.

نحن نبدأ من النظرة القائلة إن نمط وجود العمل الفني هو العرض، ونسأل أنفسنا كيف يمكن التحقق من معنى العرض من خلال ما نسميه بالصورة. والعرض هنا لا يعني الاستنساخ. وسوف يتعين علينا أن نعرِّف نمط وجود الصورة تعريفاً دقيقاً من خلال تمييز الطريقة التي يرتبط بها تمثيل ما بالأصل عن الطريقة التي ترتبط بها نسخة ما بالأصل.

وبغية إنجاز ذلك، نحتاج إلى تحليل أدق، تحليل يضفي الأقدمية على ما هو حيّ، على النتاج الحيّ zoön، لاسيما على الشخص[247]. إن جوهر النسخة ليس من مهمته سوى أن يكون شبيهاً بالأصل. ومقياس نجاح مهمته هذه هو أن يميز المرء الأصلَ في النسخة. وهذا يعني أن من طبيعة النسخة أن تفقد وجودها المستقل، وتعمل كلية على توسط ما هو مُستنسَخ. وهكذا فإن النسخة النموذجية ستكون صورة تعكسها المرآة، لأن وجودها سيتلاشى فعلاً؛ فهي موجودة فقط من أجل الشخص الذي ينظر في المرآة، وهي ليست شيئاً آخر غير مظهرها وحسب.

(247) ليس من العبث أن كلمة *zoön* تعني ببساطة "صورة picture". سيتوجب علينا لاحقاً أن نختبر نتائجنا لنرى ما إذا فقدت صلتها بهذا النموذج. وعلى نحو شبيه بذلك، يقول باوخ (انظر الهامش اللاحق) عن الصورة *imago*: "بأيّ حال، إنه ما يزال سؤالاً عن صورة الشكل الإنساني، وهذه هي الموضوعة الوحيدة للفنّ في القرون الوسطى!" (ص132، الهامش).

ولكنها في الواقع ليست صورة أو نسخة على الإطلاق؛ لأن ليس لها وجود منفصل. فالمرآة تعكس الصورة image؛ بمعنى أن المرآة تجعل مما تعكسه مرئياً من قبل الشخص مادام هو ينظر في المرآة ويرى صورته أو صورة أي شيء آخر تعكسه المرآة. ونحن لا نتحدث هنا مصادفة عن الصورة المرآوية Bild (image)، وليس عن النسخة (Abbild) أو عن الرسم التوضيحي (Abbildung). ففي الصورة المرآوية يَظهر الكيان نفسُه في الصورة، فيكون الشيء نفسه في الصورة المرآوية. فالنسخة لا تحاول سوى أن تكون إعادة إنتاج شيء ما، ووظيفتها الوحيدة هي تعيين هوية هذا الشيء (كما في صورة جواز السفر أو صورة قائمة المبيعات). فالنسخة تطمس نفسها بمعنى أنها تعمل كوسيلة، وشأن كل وسيلة تفقد وظيفتها عندما تتحقق الغاية منها. فهي موجودة بذاتها لطمس ذاتها على هذا النحو. وانطماس النسخة الذاتي هو عنصر مقصود من وجود النسخة ذاتها. فإن طرأ تغيير على القصد ـ على سبيل المثال، إذا قورنت النسخة بالأصل، فيكون الحكم بالتشابه؛ أي إذا مُيزت النسخة عن الأصل ـ حينئذ يعود مظهرها إلى الصدارة شأن كل وسيلة أو أداة لا تُستخدم إنما تُفحص. ولكن وظيفتها الحقيقية ليست في فعالية المقارنة والتمييز الانعاكسية، بل تتمثل وظيفتها في التدليل، من خلال التشابه، على ما يُستنسخ. وهكذا فهي تحقق ذاتها من خلال طمسها.

أما الصورة فعلى العكس من ذلك؛ فهي ليس مقدراً عليها أن تطمس ذاتها؛ لأنها ليست وسيلة من أجل غاية. وبقدر ما يكون الشيء المهم هنا هو الكيفية التي يُعرَضُ فيها الشيء المُمثَّل، تكون الصورة هي المعنية. وهذا يعني قبل كل شيء أن المرء لا يُصرَف انتباهه عن الصورة إلى ما هو مُمثَّل فيها، بل إن العرض يظل مرتبطاً على نحو أساسي بما مُمثَّل، وفي الحقيقة هو ينتمي إليه. وها هو السبب في أن المرآة تعكس صورة مرآوية وليس نسخة: فما موجود في المرآة هو صورة لما مُمثّل، ولا يمكن أن تنفصل عن حضوره. بالطبع قد تعكس المرآة صورة مشوهة، ولكن هذا مجرد عيب: أي أنها لا تقوم بأداء وظيفتها بالشكل اللائق. وهكذا تثبت المرآة، بخلاف الصورة، النقطة الأساسية التي تفيد أن الهدف هو الوحدة الأصلية للعرض ولما مُمثَّل وعدم تمايزهما. فالذي يُشاهد في المرآة هو

صورة ما مُمثَّل، صورته هو المنعكسة في المرآة وليس صورة المرآة.

وعلى الرغم من أننا نجد في بداية تاريخ الصورة فقط ـ في ما قبل تاريخها إن جاز التعبير ـ سحرية الصورة، القائمة على هوية الصورة والمصوَّر وعدم تمايزهما، فإن هذا لا يعني أن الوعي بالصورة، الذي أخذ بالانحراف عن هذه الهوية السحرية والابتعاد عنها شيئاً فشيئاً، يمكن أن ينفصل عنها انفصالاً تاماً في يوم ما[248]. فاللاتمايز يظل بالأحرى أمراً أساسياً لكل خبرة بالصور. فتعذر استبدال الصورة بشيء آخر، وهشاشتها، و«ما تتسم به من طبيعة مكرسة لغرض معين»، إن هذه الأشياء جميعاً تفسرها أنطولوجيا الصورة التي تقدمها هنا. وحتى الطابع القدسي الذي يتمتع به «الفنّ» في القرن التاسع عشر، الذي وصفناه سابقاً، يستند إلى هذا الأساس.

ومع ذلك فإن نموذج الصورة المرآوية لا يغطي تماماً التصور الجمالي عن الصورة picture. فهو يبين فقط عدم قدرة انفصال الصورة «عما مُمثَّل» انفصالاً أنطولوجياً. غير أن هذا من الأهمية بمكان مادام يوضح أن القصد الأولي في حالة الصورة هو عدم التمييز بين ما مُمثَّل والتمثيل. فالقصد الخاص للتمييز الذي ندعوه التمييز «الجمالي» هو بنية ثانوية فقط متأسسة على هذا. فهو يميز التمثيل بحد ذاته مما مُمثَّل. وهو لا يقوم بذلك من خلال معاملة نسخة ما ممثَّل في التمثيل بنفس الطريقة التي يعاملها بها المرء في العادة. فهو لا يرغب في أن تلغي الصورة ذاتها، بحيث يمكن لما مصوَّر أن يوجد بذاته. بل على العكس فإن الصورة من خلال تأكيد وجودها الخاص تمكّن ما مصوَّر من الوجود.

وهنا لا تستطيع الصورة المرآوية كنموذج أن تقود خطانا أبعد من ذلك. فالصورة المرآوية مجرد مظهر؛ أي أنها غير موجودة واقعياً، وتُفهم من حيث وجودها المتلاشي كشيء يعتمد على كونه منعكساً في المرآة. أما الصورة فإن لها

(248) قارن تاريخ مفهوم الصورة imago في انتقاله من العصر القديم إلى العصور الوسطى في كتاب كورت باوخ. *Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft: W. Szilasi zum 70. Geburtstag, pp. 9-28.*

وجودها الخاص بها. فوجودها كعرض، الذي تكون فيه مختلفة عما ممثَّل، يمنحها وجوداً ذا ميزة إيجابية بمقابل الصورة المرآوية التي يكون وجودها مجرد انعكاس مرآوي. وحتى في أيامنا هذه، فإن التقنيات الآلية يمكن أن تستخدم بطريقة فنية عندما تُظهر شيئاً لا يوجده النظر. وهذا النوع من الصورة ليس نسخة، لأنه يعرض شيئاً لا يمكن من دونه أن يعرض نفسه بهذه الطريقة. فهذا النوع يقول شيئاً عن الأصل [كما في الصورة الفوتوغرافية الشخصية الجيدة].

لهذا يظل العرض مرتبطاً ارتباطاً جوهرياً بالأصل الذي يُمثَّل فيه. ولكن العرض أكثر من كونه نسخة. فالقول إن التمثيل صورة ـ وليس الأصل نفسه ـ لا يحمل أي معنى سلبي، فهو ليس وجوداً ناقصاً، إنما هو واقع مستقل بذاته. لهذا فإن علاقة الصورة بالأصل تختلف اختلافاً أساسياً عن علاقة النسخة بالأصل .فهي ليست علاقة أحادية الجانب. فأن يكون للصورة واقع مستقل، فهذا يعني قلباً لما مصوَّر؛ أعني أنه يعرض في التمثيل. فهو يعرض نفسه هناك. ولا ينتج عن هذا أنه يعتمد على هذا العرض المعين من أجل أن يظهر. فهو يمكن أن يعرض نفسه بما هو كذلك بطرق أخرى. ولكن عندما يعرض نفسه بطريقة ما، فإن عرضه هذا وبهذه الطريقة لن يعود مجرد حدث عرضي، إنما حدث ينتمي إلى صميم وجوده. فكل عرض هو حدث أنطولوجي، ويحتل نفس المنزلة الأنطولوجية بوصفه ما هو ممثَّل. وحين يُعرض ينمو وجوده إن صحت العبارة. فمضمون الصورة ذاتها يُعرَّف أنطولوجياً بأنه فيض للأصل.

والشيء الأساسي في فيض ما هو أن ما يفيض يكون فائضاً. ولكن الشيء الذي يفيض منه الفائض لن يصير بذلك أقلّ. إن تطور هذا التصور في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ـ التي تستخدم هذا المفهوم لتجنب أنطولوجيا الجوهر الإغريقية ـ هو أساس المكانة الأنطولوجية الإيجابية التي تتمتع بها الصورة. فإذا كان الواحد One [الإله] الأصلي لا ينقصه صدور التعدد عنه، فهذا يعني أن وجوده ينمو.

يبدو أن الآباء الإغريق استخدموا تفكير الافلاطونية المحدثة للتغلب على بغض الصور الذي يدعو إليه العهد القديم عندما وصل إلى الدراسة اللاهوتية

لشخص المسيح. فهم عدّوا تجسد الإله اعترافاً أساسياً بقيمة المظهر المرئي، وهكذا أضفوا الشرعية على الأعمال الفنية. ونحن نستطيع أن نرى في تغلبهم على تحريم الصور حدثاً حاسماً مكّن من تطور الفنون التشكيلية في الغرب المسيحي[249].

وعليه فإن العلاقة الأنطولوجية بين الأصل والنسخة هي الأساس للواقعية الأنطولوجية للصورة. غير أنه من المهم أن نعرف أن التصور الأفلاطوني للعلاقة بين النسخة والأصل لا يستنفد التكافؤ الأنطولوجي للصورة. إذ يبدو لي أن نمط وجود الصورة لا يمكن أن يوصَّف أفضل من مفهوم يخصّ القانون الكنسي، وهو: التمثيل *representation*[250].

---

(249) Cf. John Damascene, according to Campenhausen, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, (1952), pp. 54f., and Hubert Schrade, *Der Verborgene Gott* (1949), p. 23.

(250) إن تاريخ هذه الكلمة زاخر بالمعلومات. فقد استخدمها الرومان، ولكنها اكتسبت معنى جديداً تماماً في ضوء الفكرة المسيحية عن التجسد، والجسد الرمزي. والآن لم يعد التمثيل يعني "نسخة" أو "تمثيل في صورة"، أو "العِوَض" بالمعنى التجاري في دفع ثمن مقابل شيء ما، إنما يعني "استبدال" عندما "يمثل" شخص شخصاً آخر. ومن الواضح أن الكلمة يمكن أن يكون لها هذا المعنى؛ لأن ما يمثَّل حاضر في النسخة. فالتمثيل يعني "الحضور to make present". والقانون الكنسي استخدم هذه الكلمة بمعنى التمثيل القانوني. كما استخدمها نيكولاس الكوزي بهذا المعنى، وأعطى لكل من هذه الكلمة ولمفهوم الصورة image تفسيراً منهجياً جديداً. قارن "Die politische Theorie im philosophischen System des Nikolaus von Cues," *Historisch Zeitschrift*, 165 (1942), 275., وانظر ملاحظاته عن *De auctoritate presidendi, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, phil.-hist. Klasse (1935/36), no. 3, 64ff.* والشيء المهم بصدد الفكرة القانونية عن التمثيل هو أن الشخصية الممثَّلة persona repraesentata هي الوحيدة التي تمثَّل، ومع ذلك فإن الشخص الممثِّل، الذي يقوم مقامه، يعتمد عليه. واللافت للنظر أن المعنى القانوني للتمثيل لا يظهر أنه يلعب أيَّ دور في ما قبل استخدام لايبنز له. فمن الواضح بالأحرى أن نظرية ليبنز الميتافيزيقية العميقة عن تمثيل الكون repraesentatio universi، وهي خاصية يحملها كل موناد، تشايع الاستخدام الرياضي للفكرة. لذلك يعني التمثيل هنا "التعبير" الرياضي عن شيء ما، وعن التوجّه الواضح نحو شيء آخر. وتطور هذا المصطلح إلى الميدان الذاتي، =

من الواضح أن مفهوم التمثيل القانوني لا يظهر اعتباطاً عندما نهمّ في تحديد المكانة الأنطولوجية للصورة بمقابل المكانة الأنطولوجية للنسخة. ثمة تعديل أساسي ـ قلب العلاقة الأنطولوجية للأصل بالنسخة ـ يجب أن يحدث إن كانت الصورة عنصراً في «التمثيل»، ومن ثم لها مكافئها الأنطولوجي. فالصورة إذن لها استقلالية تؤثر على الأصل أيضاً. وبعبارة دقيقة نقول إن الأصل لا يصير أصلاً إلا من خلال الصورة فقط؛ فالمنظر الطبيعي مثلاً لا يصبح رائعاً بحيث يستحق التصوير إلاّ من خلال الصورة.

ويتبين هذا في حالة خاصة للصورة التمثيلية. فالطريقة التي يعرض فيها الحاكم، أو رجل الدولة، أو البطل نفسَه تكون من خلال عرض الصورة. فما معنى هذا؟ معناه أن الشخص الذي يُمثَّل ليس هو الذي يكتسب من خلال الصورة مظهراً جديداً وأكثر أصالة، بل على العكس أن الصورة ذاتها هي التي تكتسب وجوداً واقعياً لأن الحاكم، أو رجل الدولة، أو البطل يجب أن يعرض نفسه على أتباعه، ويجب أن يُمثَّل. وعلى الرغم من ذلك لدينا هنا حالة معاكسة. فهو عندما يعرض نفسه، يتعين عليه أن يلبّي جميع التوقعات التي تثيرها صورته. ولأن وجوده يكمن في عرض نفسه فقط، فإنه يُمثَّل في الصورة. فهناك أولاً عرض الذات، وبعد ذلك تمثيل هذا العرض الذاتي في الصورة. فالتمثيل من خلال الصورة حالة

= الذي يتضح في مفهومنا عن الفكرة (الصورة الذهنية) vorstellung، نشأ مع تذويت مفهوم "الفكرة idea" في القرن السابع عشر نتيجة تأثير مالبرانش على ليبنز. قارن Dietrich Mahnke, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 7 (1925), 519ff., 589ff.*. إن التمثيل بمعنى "التمثيل" على المسرح ـ الذي كان يعني في العصور الوسطى مسرحية دينية فقط ـ وجد في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، كما يبين لنا إ. فولف في مقالته "Die Terminologie des mittelalterlichen Dramas," *Angila*, 78 (1960), 1-27. ولكن هذا لا يعني أن التمثيل يعني "الأداء"، فحتى القرن السابع عشر، يعني الحضور الممثَّل للإله نفسه، الذي يحدث في الأداء الطقوسي الديني. وهنا أيضاً، فإن إعادة صياغة الكلمة اللاتينية الكلاسيكية، وكما في استخدامها في القانون الكنسي والمدني، يستند إلى الفهم اللاهوتي الجديد للكنيسة والطقس الديني. وتطبيق الكلمة على المسرحية نفسها ـ بدلاً من تطبيقها على ما ممثَّل في المسرحية ـ إنما هو أمر ثانوي تماماً، وهو شيء يفترض مسبقاً انفصال المسرح عن الدور الطقوسي الديني.

خاصة من الحدث الجماهيري. ولكن العرض من خلال الصورة له أثره على عرض الذات. بمعنى إذا ما كان وجود المرء يتضمن على نحو ضروري وأساسي أن يستعرض المرء نفسه، فهذا يعني أن هذا الشخص لم يعد ينتمي إلى نفسه[251]. فهو على سبيل المثال لا يستطيع أن يتجنب الصور التي تمثله، ولأن هذه التمثيلات تحدد صورته التي يريدها الناس، فيتعين عليه في النهاية أن يستعرض نفسه بحسب ما تفرضه الصورة. وفي هذا الأمر مفارقة، فالأصل يكتسب صورة متخيلة image ما فقط من خلال كونه مصوَّراً، ومع ذلك فإن الصورة المتخيلة ليست غير مظهر للأصل[252].

تثبتنا لحد الآن من «أنطولوجيا» الصورة من خلال أمثلة دنيوية. بيد أننا نعرف أن الصورة الدينية (Bild، وكذلك image) هي التي تكشف فقط عن القوة الأنطولوجية التامة للصورة[253]. فالثابت أن الإله يصبح قابلاً للتصوير من خلال الكلمة والصورة المتخيلة. لهذا تتمتع الصورة الدينية بأهمية نموذجية. فنحن نستطيع من دون شك أن نرى فيها أن الصورة ليست نسخة عن الكائن المصوَّر، إنما هي تشاركية أنطولوجية معه. ويتضح من هذا المثال أن الفن، ككل وبمعنى شامل، يزيد من قدرة الكائن على أن يصوَّر. فالكلمة والصورة المتخيلة ليسا مجرد توضيحين تمهيديين، بل هما يتيحان لما يعرضانه أن يكون للمرة الأولى بالشكل الذي هو عليه فعلاً.

---

(251) يكتسب هنا المفهوم التكويني للتمثيل تأثيراً خاصاً. فمن الواضح أن المعنى الذي يحدده للتمثيل يشير دائماً وعلى نحو أساسي إلى حضور ممثَّل. ولأن الشخص الذي يمارس وظيفة عامة ـ حاكم، أو موظف رسمي، وما إلى ذلك ـ لا يظهر بفرديته الخاصة عندما يظهر في مناسبة رسمية، إنما يظهر من حيث وظيفته، وبذلك فهو يمثل، أقول إنه بسبب ذلك فقط يمكن للمرء أن يقول عنه إنه يمثل.

(252) فيما يخص المعاني الخصبة المتنوعة لكلمة Bild، وفيما يخص خلفيتها التاريخية، قارن ملاحظاتي في أعلاه ص57. أما لماذا لم نعد نحن نستخدم كلمة Urbild (الأصل، النموذج) لتعني "صورة"، فذلك هو النتيجة الأخيرة للفهم الاسمي للوجود؛ وكما بيّن تحليلنا، فإن هذا الجانب أساسي في "جدل" الصورة المتخيلة image.

(253) إذ يبدو من الثابت أن كلمة bilidi في لغة ألمانيا العليا القديمة تعبر دائماً عن المعنى الأساسي "للقوة" (cf. Kluge-Goetze s.v.).

ونحن نرى في تاريخ الفن الجانب الأنطولوجي للصورة متمثلاً في المشكلة الخاصة بنشوء الأنماط وتغيرها. ففرادة هذه العلاقات يبدو أنها مستمدة من حقيقة أن ثمة إبداعاً مزدوجاً للصور، ما دام الفن التشكيلي يحقق للتراث الديني والشعري ما يحققه هذا الأخير نفسه سلفاً. فقول هيرودوتس المشهور بأن هوميروس وهزيود خلقا آلهة الإغريق يعني أنهما أدخلا النظام اللاهوتي عن عائلة الآلهة في التراث الإغريقي الديني المتنوع، ومن ثمّ خلقا أشكالاً متميزة، من حيث الشكل والوظيفة (بالإغريقية، «الشكل eidos» و«الوظيفة timé»)[254]. فالشعر قام هنا بدور اللاهوت. وهو بمفصلته علاقات الآلهة مع بعضها بعضاً يشيد كلاً نظامياً.

فالشعر وفّر إمكانية خلق الأنماط الثابتة، ومنح الفن التشكيلي مهمة تشكيل هذه الأنماط وتحويلها. وكما أن الكلمة الشعرية تتجاوز الديانات المحلية والوعي الديني الموحَّد، فإنها تطرح على الفن التشكيلي مهمة جديدة. فالشعري يحتفظ دائماً بخاصية غير محددة على نحو غريب، وهي أنه من خلال الشمولية العقلية للغة يقدم شيئاً يظل مفتوحاً على جميع أنواع القول التخيلي. والفن التشكيلي هو الذي يثبت هذه الأنماط، ويخلقها. ويصدق هذا حتى عندما لا يخلط المرء خلق «صورة متخيلة image» عن الإلهي باختلاق الآلهة، ويرفض ما يقوم به فيورباخ من قلب صورة الإله بحسب سِفْر التكوين[255]. إن هذا القلب المنطلق من فكرة متصورة عن الإنسان، وإعادة تأويل التجربة الدينية، اللذين صارا شائعين في القرن التاسع عشر، ينشآن من نفس النزعة الذاتية التي تكمن في أساس الفكر الجمالي الحديث.

لقد طورتُ أعلاه، بمقابل الموقف الذاتي الذي تبنّاه علم الجمال الحديث، مفهوم اللعب كحدث يناسب الفنّ. وقد أسفر هذا المقترب عن قيمته المثمرة، فالصورة ـ ومعها مجمل تاريخ الفن الذي لا يعتمد على إعادة إنتاجها وأدائها ـ حدث وجود، ومن ثم لا يمكن أن تُفهم على نحو لائق كموضوع لوعي جمالي؛

(254) Herodotus, *History*, II, 53.

(255) Cf. Karl Barth, "Ludwig Feuerbach," in *Zwischen den Zeiten*, 5 (1927), 17ff.

بل الأحرى أن تدرك من حيث بنيتها الأنطولوجية بالانطلاق من ظاهرة العرض. ونقول إن الصورة حدث وجود؛ أي أن الوجود يظهر فيها ذا معنى ومرئياً. إن صفة الأصيل غير مقصورة على «عملية نسخ» الصورة، وبهذا هي غير مقصورة على الرسم والنحت «التمثيلي» تحديداً، أما فنّ العمارة فهو مقصيّ تمام الإقصاء. إن صفة الأصيل في الحقيقة عنصر جوهري متأسس على حقيقة أن الفنّ بطبيعته عرض. فالمثال الذي يطمح العمل الفني في الوصول إليه لا يتمثل في محاكاة فكرة ما وإعادة إنتاجها، بل يتمثل، كما يرى هيغل، في «ظهور» الفكرة ذاتها. وعلى أساس انطولوجيا الصورة هذه، يمكن أن نتبين فشل الأولوية التي منحها الوعي الجمالي للصورة المؤطرة التي تنتمي لمجموعة رسوم أخرى. فالصورة تحتوي على رباط لا ينفصم بعالمها.

ب. الأساس الأنطولوجي للمناسبيّ والتزيينيّ

لو بدأنا بحقيقة أن عملَ الفن لا يمكن أن يُفهَم بحسب «الوعي الجمالي»، تصبح عندئذ ظواهر عديدة ذات أهمية هامشية بالنسبة لعلم الجمال الحديث أقلَّ إشكالية حتى أنها، في الحقيقة، تنتقل إلى مركز تساؤل «جمالي» غير مشذّب.

أنا أشير إلى أشياء من قبيل صور شخصية وقصائد مُهداة لأشخاص أو حتى إشارات إلى حوادث معاصرة في الكوميديا. والتصورات الجمالية عن الصورة الشخصية والقصيدة المهداة والإشارة لأحداث معاصرة هي بالطبع تصورات تتشكل بنفسها من وجهة نظر الوعي الجمالي. فما هو مشترك بين هذه الأشياء هو، بالنسبة للوعي الجمالي، المناسبية التي تميّز مثل هذه الأشكال للفنون. وتعني المناسبية أن معنى أشكال الفنون هذه ومحتوياتها تتحدد بالمناسبة التي تقصدها، ولذا فهي تنطوي على أكثر مما هي عليه من دون هذه المناسبة[256]. ومن هنا فإن الصورة

(256) أبدأ بهذا المعنى للمناسبية الذي بات مألوفاً في المنطق الحديث. والمثال الجيد على كيفية وصف علم جمال الخبرة للمناسبية هو تشويه ترنيمة هولدرلين "الراين" في طبعة 1826. إذ بدا إهداؤها إلى سنكلير نافر الغرابة في كون المقطعين الأخيرين كانا محذوفيْن، كما أنها كلّها وصفت بالشذرة.

الشخصية ترتبط بالرجل الذي تمثّله، ارتباطاً لا يتدخل في التمثيل فقط، بل هو مقصود للتمثيل نفسه، وهو في الحقيقة ما يجعل التمثيل صورة شخصية.

والشيء المهم هو أن هذه المناسبية تتجلى في الدعوى الخاصة للعمل، وهي ليست شيئاً مفروضاً على العمل من طرف مؤوِّله. وهذا هو السبب في أن مثل هذه الأشكال الفنية كالصورة الشخصية، حيث تكون مثل هذه المناسبية مرخَّصاً بها، ليس لها مكانة حقيقية في علم جمال يبنى على مفهوم الخبرة Erlebnis. تنطوي الصورة الشخصية، عبر مضمونها التصويري، على علاقة بأصلها. وهذا لا يعني ببساطة أن الصورة كالأصل، بل بالأحرى هي صورة عن الأصل.

يتبدى هذا جلياً عندما نميّز الصورة الشخصية من الطريقة التي يستخدم بها رسام ما نموذجاً من مشهد الحياة اليومية أو رسم الشكل البشري. ففي الصورة الشخصية تُمثَّل فردية الشخص المصوَّر. وبأيّ حال، إذا بدا النموذج في مشهد الحياة اليومية فرداً معيناً، أي نمط مثير يجلسه الرسام أمامه، عندئذ يكون هذا اعتراضاً للصورة، لأن المرء لا يعود يرى ما يمثّله الرسام في الصورة؛ وإنما يرى مادته غير المتحولة. ومن ثمّ يدمر هذا النمط معنى صورة الشخصية إذا ما تعرفنا النموذج المعتاد للرسام فيها. لأن النموذج هو مخطط متخفٍّ. والعلاقة بالأصل التي يقوم بها الرسام يجب أن تُطمَس في الصورة.

نحن ندعو كذلك «نموذجاً» الشيء الذي يمكّن شيئاً آخرَ لا يمكن إدراكه من أن يصبح مرئياً؛ أي نموذج بيت أو ذرّة. ونماذج الرسامين ليست هي المعنية بذاتها، فهي بمثابة حامل لاثواب أو عارضة لحركات، كما في الدمى المكسوّة. على العكس، فالشخص الممثَّل في صورة شخصية يبدو ذا شبه أكبر حين لا يظهر بكسوة معينة، حتى لو كان الثوب الرائع الذي يرتديه يجذب الانتباه: لأن روعة المظهر جزء منه. فهو الشخص نفسه بالنسبة للآخرين[257]. والمؤوّل الذي يقرأ أعمال الأدب بموجب مصادرها السيرية والتاريخية ليس أفضلَ، أحياناً، من مؤرخ الفن الذي يختبر أعمال رسام ما بموجب نماذجه.

(257) يتحدث أفلاطون عن قرابة حُسْن المظهر للجميل. محاورة **هيبياس الكبرى** 293e.

يبيّن لنا الاختلاف بين النموذج والصورة الشخصية معنى المناسبية هنا. تكمن المناسبية بالمعنى المقصود بوضوح فيما يزعم العمل نفسه أنه يعنيه، في التغاير عن أي شيء يُكتشَف فيه أو يُستنتَج منه ويكون مضاداً لهذا الزعم. والصورة الشخصية تطلب فهمها كصورة شخصية، حتى حين تتحطم العلاقة عملياً بالأصل عن طريق المضمون التصويري المخصص للصورة. وهذا واضح على نحو خاص في حالة الصور التي ليست صوراً شخصية وإنما تحتوي على عناصر التصوير الشخصي، إذا جاز التعبير. فهي أيضاً تثير المرء ليستفهم عن الأصول التي يمكن إدراكها خلف الصورة، ولذلك فهي أكثر من كونها مجرد نموذج، أو مخطط متخفٍ ببساطة. والأمر نفسه يصحّ مع أعمال الأدب التي يمكن أن تتضمن صوراً من دون أن تقع ضرورةً ضحيةً لحماقة أن تكون رواية مقنّعة roman à clef زائفةً فنياً[258].

ومهما يكن الحدّ مائعاً وخلافياً بين تلميح قصدي يشير إلى شيء محدد وجوانب توثيقية من عمل ما، فإنه ما يزال ثمة سؤال أساسي حول ما إذا كان المرء يقبل المعنى المزعوم للعمل أو هو ببساطة يعتبره وثيقة تاريخية يقوم بمجرد مساءلتها. وسيبحث المؤرخ كلَّ عنصر يمكن أن يخبره بشيء عن الماضي، حتى إذا كان يعارض ما يزعم العمل أنه يعنيه. وهو سيختبر الأعمال الفنية من أجل اكتشاف النماذج: أي اكتشاف صلاتها بعصرها الخاص، تلك الصلات التي نُسجت فيها، حتى إذا كانت هذه الصلات غير منظورة بالنسبة للملاحظين المعاصرين وغير مهمة لمعنى العمل برمته. وهذه ليست هي المناسبية بالمعنى المقصود هنا، التي هي بالأحرى تناسب تلك الأمثلة التي يكون فيها التلميح إلى أصل خاص جزءاً من معنى مزعوم لعمل ما. فالمسألة لا تُترَك، إذن، لهوى الملاحظ أن يقرر ما إذا كان لعمل ما مثل هذه العناصر المناسبية أم لا. والصورة الشخصية هي حقاً صورة شخصية، ولا تصبح كذلك فقط من خلال أولئك الذين يتعرفون الشخص المصوَّر أو من أجلهم. وعلى الرغم من أن العلاقة بالأصل تكمن في العمل نفسه، يصحّ مع ذلك تسمية الصورة الشخصية مناسبية. لأن الصورة الشخصية لا تقول مَنْ هو

(258) كتاب جَيْ. برون J. Bruns القيّم Das literarische Porträt bei den Griechen يعاني من افتقاره للوضوح في هذه النقطة.

الشخص المصوَّر، بل هي تقول فقط إنه فرد محدد (وليس مثالاً). ونحن يمكننا أن «نتعرف» هوية هذا الفرد حينما يكون الشخص المصوَّر معروفاً لنا فقط، وحينما يكون هناك عنوان أو معلومات أخرى للتأكد من تعرفنا. ومهما يكن من أمر، فإن في الصورة إشارة غير محددة، وإن كانت أساساً قابلة للتحديد، إلى شيء ما؛ الأمر الذي يؤسس دلالة الصورة. تنتمي هذه المناسبية أساساً إلى مضمون «الصورة»، بغضّ النظر عن معرفة المرء ما تشير إليه.

يمكننا رؤية ذلك عبر حقيقة أن صورة شخصية معينة تبدو لنا صورة شخصية (وتمثيل شخص محدد في صورة يبدو شيئاً يشبه الصورة الشخصية) حتى إذا لم نكن نعرف الشخص المصوَّر. وفي هذه الحالة، ثمة شيء في الصورة لا يمكن كشفه، أي مناسبتها. لكن ما لا يمكن كشفه، لذلك، موجود في الصورة، موجود هناك بطريقة لا لبسَ فيها تماماً. ويصحّ الأمر نفسه على ظواهر شعرية عديدة. فقصائد النصر لبندار، وأية كوميديا انتقادية لحقبتها، وكذلك الظواهر الأدبية مثل الأهاجي والقصائد الغنائية لهوراس كلها أعمال مناسبية من حيث طبيعتها. وقد اكتسبت مثل هذه المناسبية، على الدوام، شكلاً ما يزال جزءاً من المعنى الكلي حتى من دون أن يكون هذا الجزء مكشوفاً أو مفهوماً. وقد يبيّن لنا أحدهم السياق التاريخي المحدد، غير أن هذا السياق سيكون ثانوياً بالنسبة للقصيدة ككل. فهو سوف يحقق المعنى الذي يوجد في القصيدة نفسها فقط.

من المهم إدراك أن ما أسميه المناسبية هنا لا ينتقص، بأيّ حال من الأحوال، من ادعاء مثل هذه الأعمال بكونها فنية لا لبس فيها. لأن ذلك الذي يقدم نفسه للذاتية الجمالية على أنه «انفجار الزمن في المسرحية»[259]، والذي بدا في عصر فنّ الخبرة أنه ينتقص من الدلالة الفنية للعمل، هو في الواقع تأمل ذاتي فقط للعلاقة الأنطولوجية التي بلورناها آنفاً. إذ ينتمي عمل الفن انتماءً شديداً لموضوعه الذي يُغنيه كما لو أنه حدث جديد للوجود. فما يُرسم في صورة، وما يُخاطب في قصيدة، وما يكون موضوعاً لتلميح مسرحي، هي أشياء ليست عرضية

(259) قارن: الملحق رقم II لاحقاً.

وبعيدة عن ماهية الشيء الأساسية؛ فهي تمثيلات للماهية نفسها. وعلى العموم، يتضمن ما قلناه عن التكافؤ الأنطولوجي للصورة هذه العناصر المناسبية. ففيما يتعلق بعنصر المناسبية، تمثل هذه الظواهر حالات جزئية لعلاقة عامة يكتسبها وجود العمل الفني: أي أنه يجرّب تحديداً متواصلاً لمعناه انطلاقاً من «مناسبة» عرضه.

يُرى هذا الأمر أوضح ما يكون في الفنون الأدائية، لا سيما المسرح والموسيقى، التي تنتظر شكلياً مناسبة حتى توجد وتعرِّف عن نفسها عن طريق تلك المناسبة فقط.

ومن هنا تكون خشبة المسرح مؤسسة سياسية بامتياز؛ لأن الأداء وحده هو الذي يقدم كلَّ شيء في المسرحية، تلميحاتها وأصداءها. ولا أحد يعرف مسبقاً ما الذي سوف «يثير زوبعة»، وما الذي سيمرّ عابراً بلا تأثير. وكلّ أداء هو حدث، ولكنه ليس منفصلاً، بأيّ حال، عن العمل؛ فالعمل نفسه هو ما «يحدث» في حادث الأداء. فأن يكون مناسبياً فذاك جزء من ماهيته: فمناسبة الأداء تجعله ينطق ويُظهر ما فيه. والمخرج الذي يُخرج المسرحية يُظهر مهارته في قدرته على استغلال المناسبة. ولكنه يتصرف طبقاً لتوجيهات الكاتب الذي يمثل عمله بمجمله إرشاداتٍ مسرحيةً. وهذا جِدُّ واضح في حالة العمل الموسيقي؛ فقطعة موسيقية هي مجموعة من التوجيهات. وقد يحكم التمييز الجمالي لصالح الأداء على حساب البنية الداخلية للصوت المقروء في القطعة، ولكن لا أحد يعتقد بأن قراءة الموسيقى تشبه الاستماع إليها(260).

ما هو أساسيّ للأعمال المسرحية والموسيقية، إذن، هو أن أداءها في أزمان مختلفة ومناسبات مختلفة هو أداء مختلف ويجب أن يكون مختلفاً. والآن من المهم أن نرى، بعد إجراء جميع التغييرات الضرورية، أن الأمر نفسه يصحّ على الفنون التشكيلية. ولكن الحالة في هذه الفنون أيضاً ليست حالة أن العمل يوجد

(260) [عن "القراءة"، انظر دراستي "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II, 3ff ومقالاتي المنوّه بها هناك].

«في ذاته an sich» وأن التأثير هو الذي يتغير فقط: فالعمل الفني نفسه هو الذي يُظهر نفسه في ظروف متنوعة. والمشاهد المعاصر لا يرى الأشياء بطرق مختلفة فقط، وإنما هو يرى أشياء مختلفة. ولابدّ لنا من أن نستذكر فقط كيف تحكمت بأذواقنا فكرة المرمر الباهت اللون لآثار العصور القديمة منذ عصر النهضة، حتى أنها تحكّمت بموقفنا تجاه حفظ هذه الآثار، أو كيف أن الروحانية الخالصة للكاتدرائيات القوطية تعكس المزاج الكلاسيكي لبلاد الشمال إبان عصر الرومانسية.

لكن أشكال الفن المناسبيّ ـ مثل تعليق الكورس(*) parabasis في الكوميديا الكلاسيكية أو الكاريكتور في السياسة، اللذين يُقصَد بهما «مناسبة» خاصة تماماً، وأخيراً الصورة الشخصية كذلك ـ هي على نحو خاص وأساسي أشكال المناسبية الشاملة التي تميّز العمل الفني بقدر ما تحدد نفسها من جديد من مناسبة إلى أخرى. إن فرادة عنصر المناسبة بهذا المعنى الضيّق يتحقَّق في العمل الفني، ولكنه يتحقق بطريقة تساهم فيها هذه الفرادة، من خلال وجود العمل، في شمولية تجعلها قادرة على أن تتحقق تحققاً آخر. وهكذا لا يمكن أبداً تحديد العلاقة الفريدة للعمل بالمناسبة، وعلى الرغم من هذا العجز عن التحديد، تبقى هذه العلاقة حاضرة ومؤثرة في العمل نفسه. وبهذا المعنى تكون الصورة الشخصية مستقلة أيضاً عن علاقتها الفريدة بالأصل، وهي تتضمن هذا الأصل حتى في تجاوزه.

الصورة الشخصية هي فقط تكثيف لما يشكّل ماهية جميع الصور. وكل

(*) وهو قسم من المسرحية يتوقف فيها الكورس ليخاطب الجمهور باسم الشاعر معلّقاً على الأحداث والشخصيات. يقول لويس عوض في المقدمة التي كتبها لترجمته مسرحية إسخيلوس **ثلاثية أوريس (أجاممنون، حاملات القرابين، والصافحات)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987، ص16: "وقد جرى العرف بين كتاب الدراما عند اليونان أن يجعلوا وظيفة الكوراس بمثابة "معلق" على أحداث الدراما ومواقفها، باعتبار أنها تهمّه، يعبر عن آرائه وخواطره وملاحظاته على ما يجري بين أشخاص الدراما، ويبدو أحياناً أخرى **معقباً** يستخدمه شعراء الدراما لتوضيح ما غمُض من أحداث ومواقف ودوافع ونوازع إلخ.. أو لإبراز ما في طيات المأساة من مغزىً إنسانيٍّ شامل يرتفع على خصوصيات مواقفها". (المترجمان)، والتشديد لهما.

صورة هي تعزيز لوجود شيء، ويمكن تحديدها أساساً كتمثيل، كعرض. وفي الحالة الخاصة للصورة الشخصية، يكتسب هذا التمثيل دلالة شخصية، فهنا يُجرى تقديم فرد بطريقة تمثيلية. وهذا يعني أن الشخص الممثَّل يمثِّل نفسَه في صورته الشخصية وهو ممثَّل بصورته الشخصية. الصورة ليست صورة طبق الأصل، ومن المؤكد أنها ليست نسخة عن أصل فقط، إنها تنتسب إلى الراهن أو إلى الذاكرة الراهنة للرجل الممثَّل. هذه هي طبيعة الصورة الشخصية الحقيقية. وإلى ذلك الحد تكون الصورة الشخصية حالة خاصة من حالات التكافؤ الأنطولوجي العام الذي عزوناه إلى الصورة بحد ذاتها. ما يوجد في الصورة الشخصية غير متضمَّن في ما يراه عادةً معارف الشخص المصوَّر. وأفضل من يحكم على صورة شخصية ليس هو أبداً أقرب الأقارب إلى الشخص المصوَّر ولا حتى هو الشخص المصوَّر نفسه. ذلك لأن الصورة الشخصية لا تحاول مطلقاً أن تعيد إنتاج الفرد الذي تمثّله كما يظهر في أعين الناس المقرّبين إليه. وعلى نحو ضروري، فإن ما تُريه الصورة الشخصية هو أمْثَلَة idealization يمكن أن تلقي نظرة على عدد غير محدود من المراحل بدءاً من التمثيلي ووصولاً إلى أكثر المراحل حميميةً. وهذا الضرب من ضروب الأمْثَلَة لا يغيّر من حقيقة أن الصورة الشخصية تمثل فرداً، وليس نوعاً، مهما يكن مقدار ما قد تقوم به الصور الشخصية من تحويل للشخص المصوَّر من العرضي والشخصي إلى الجوهري، أي المظهر الحقيقي.

تُظهر المعالم الدينية والدنيوية التكافؤ الأنطولوجي الشامل للصور أكثر وضوحاً مما تُظهره الصور الشخصية الحميمة. ذلك لأن وظيفتها العامة تعتمد عليه. فالمَعْلَم يقدم ما يمثله بطريقة مختلفة تماماً عن طريقة الوعي الجمالي[261]. والمعلم لا يحيا فقط من خلال القوة التعبيرية المستقلة للصور. وهذا جلي من حقيقة أن الأشياء ـ غير أعمال الفن؛ أي الرموز أو النقوش ـ يمكن أن تكون لها الوظيفة نفسها. إن مألوفية ما يُحيي المعلم ذكراه، أي حضوره المحتمل، أمر مفترَض على الدوام. فتشبيه الله، وصورة الملك، ونصب تذكاري لشخص ما يفترض أن الله

(261) قارن ص139 من هذا الكتاب.

والملك والبطل والحدث ـ النصر أو معاهدة السلام ـ يحقق سلفاً حضوراً يؤثر على كل فرد. والتمثال الذي يمثلهم لا يضيف بهذه الطريقة غير، لنقلْ، نقش معين: فهو يجعلهم حاضرين في دلالتهم العامة. وعلى الرغم من ذلك، إذا كان التمثال عملاً من أعمال الفن، فهو عندئذ لا يستذكر فقط شيئاً ما يكون معناه مألوفاً سلفاً، بل يمكنه أيضاً أن يقول شيئاً خاصاً به، وهكذا يصبح مستقلاً عن المعرفة السابقة التي ينقلها.

على الرغم من التمييز الجمالي برمته، تبقى حالة معينة هي أن الصورة هي بيان عمّا تمثله، حتى لو أنها تُظهره من خلال قوتها التعبيرية المستقلة. وهذا واضح في حالة الصورة الدينية؛ لكن الفرق بين الصورة المقدسة والدنيوية هو فرق نسبي في العمل الفني. وحتى صورة الفرد، إذا كانت عملاً من أعمال الفن، تشترك في الشعاع الخفيّ للوجود الذي ينبعث من وجود ما هو ممثَّل، مما يعرض هناك (ما يُستحضَر هناك was da zur Darstellung kommt).

يمكننا توضيح ذلك بمثال معين: وصف كارل جستي[262] مرةً عمل فيلاسكيز المعنون *The Surrender of Breda* على أنه «سرّ عسكري مقدس». وقد عنى بذلك أن الصورة لم تكن صورة شخصية لمجموعة، ولا كانت ببساطة صورة تاريخية. ما نجده في هذه الصورة ليس فقط حدثاً مقدساً بحد ذاته. وقداسة هذا الطقس حاضرة في الصورة لأن للطقس نفسه خاصية تصويرية، وهو مؤدّى بطريقة تشبه سرّاً مقدساً. وثمة أشياء بحاجة لأن تكون موجودة وهي ملائمة للرسم، فوجودها، إنْ جاز التعبير، يكتمل في كونها ممَثَّلةً في صورة.

ليس من باب الصدفة أن ترد التصورات الدينية على البال حين يدافع المرء عن المكانة الأنطولوجية الخاصة لأعمال الفنون الجميلة مقابل المستوى الجمالي.

من أجل ذلك تماماً يتبيّن بوضوح أن التعارض بين المدنّس والمقدّس إنما هو تعارض نسبيّ حسب. ونحن بحاجة إلى استحضار معنى كلمة «مدنس»

(262) Carl Justi, *Diego Valasquez und sein Jahrhundert*, I (1888), 366.

وتاريخها: «المدنس» هو المكان الذي يقع بمواجهة مكان المَقْدِس. والتصور عن المدنس وشبيهه التدنيس يفترض مسبقاً ودائماً المقدس. وفي الواقع، فإن الفرق بين المدنس والمقدس أمكن أن يكون نسبياً فقط في العصور القديمة الكلاسيكية، حيث نشأ، مادام عالم الحياة بأسره منظَّماً ومحدداً على نحو قدسي. ولم يُفهَم الدَّنَس بمعنى تزمتي إلاّ مع المسيحية. وقد ناهض العهد الجديد خضوع العالم إلى فكرة الشياطين إلى حد أصبح فيه التناقض المطلق بين المدنس والديني ممكناً. وتعني بشرى الكنيسة بالخلاص أن العالم هو دائماً «هذا العالم». والواقع إن هذا الطرح الذي كان طرحاً خاصاً بالنسبة للكنيسة يخلق التوتر بينها وبين الدولة، الذي تزامن مع نهاية العالم الكلاسيكي؛ وهكذا يكتسب تصور المدنس رواجاً خاصاً. ولقد هيمن على التاريخ الكامل للعصور الوسطى التوتر بين الكنيسة والدولة. والذي أتاح مكاناً أساسياً للدولة العلمانية هو التعميق الروحاني لفكرة الكنيسة المسيحية. والأهمية التاريخية للعصور الوسطى المبكرة هي أنها خلقت العالم المدنس ومنحت مفهوم المدنس معناه الحديث الواسع[263]. لكن ذلك لا يغير من حقيقة أن المدنس بقي مفهوماً مرتبطاً بالقانون المقدس ويمكن تحديده بالإشارة إليه فقط. فليس هناك دنس بحدّ ذاته[264].

إن نسبية المدنس والمقدس ليست فقط جزءاً من جدل المفاهيم، بل يمكن أن يُنظر إليها كواقع في ظاهرة الصورة. وللعمل الفني دائماً شيء مقدس عنها. من الصحيح أن الفن الديني أو التماثيل المعروضة في المتحف لم تعد منتهكة القدسية بالمعنى نفسه الذي كانت لها في مكانتها الأصلية. ولكن هذا يعني فقط أنها، في الحقيقة، عانت سلفاً من ضرر أن تصبح تحفة في متحف. ومن الواضح أن هذا لا يصحّ فقط على الأعمال الفنية الدينية. ونحن ينتابنا هذا الشعور أحياناً في محلات بيع التحف عندما تحمل التحف القديمة المعروضة للبيع أثراً من الحياة الحميمة؛

---

(263) Cf. Friedrich Heer, *Der Aufgang Europas* (Vienna, 1949).

(264) حاول دبليو كامله W. Kamlah في عمله *Der Mensch in der Profanität (1948)* أن يمنح مفهوم المدنس هذا المعنى من أجل أن يميز طبيعة العلم الحديث، ولكنه أيضاً يرى هذا المفهوم محدداً من طرف مفهوم مقابل؛ أي "قبول الجميل".

ويبدو الأمر بالنسبة لنا فضائحياً إلى حد ما، ونوعاً من أنواع الإثم بالنسبة للتقوى، أو التدنيس. وعلى نحو أساسي، لكل عمل فني شيء يحتج ضدّ التدنيس.

تبرهن على هذا الأمر، بحجة دامغة، حقيقة أنه حتى الوعي الجمالي الخالص له معرفة بمفهوم التدنيس. فهو يدرك دائماً تحطيم الأعمال الفنية بوصفه انتهاكاً للمقدسات. (نادراً ما تُستخدَم الآن الكلمة الألمانية فسوق frevel فيما عدا عبارة فنّ الفسوق (Kunst-Frevel). ثمة أدلة وافرة على أن هذه السمة تميّز معتقد الثقافة الجمالي الحديث. وعلى سبيل المثال، أصبحت كلمة «تخريب الممتلكات vandalismus»، التي تعود إلى العصور الوسطى، شائعة فقط كرد فعل للنزعة التحطيمية لدى اليعقوبيين خلال الثورة الفرنسية. إن تدمير الأعمال الفنية اعتداء على عالم محميّ بقداسته. ولا يمكن حتى للوعي الجمالي المستقل أن ينكر أن الفن هو ظاهرة أوسع مما يقرّ به هذا الوعي.

تسوّغ جميع هذه الاعتبارات تمييز نمط وجود الفن عموماً بموجب العرض؛ وهذا يشمل الأداء التمثيلي والصورة، واللعب، والمشاركة، والتمثيل. ويُدرَك عمل الفن على أنه حدث للوجود، أما التجريد الذي يقيمه التمييز الجمالي فينحلّ. وصورة ما هي حدث للعرض. وكونها مرتبطة بالأصل لا يقلّل من شأن استقلاليتها الأنطولوجية بحيث كان عليّ، على العكس، أن أتحدث عن تعزيز الوجود فيما يتعلق بالصورة. وبذلك تتبين ملاءمة استخدام المفاهيم الدينية.

والآن، من المهم عدم خلط معنى العرض المناسب لعمل الفن مع التمثيل المقدس الذي يؤديه الرمز إذا شئت. وليس لجميع أشكال «التمثيل» «سمة» الفن. فالرموز والشارات هي أيضاً أشكال من التمثيل. فهما تدلان كذلك على شيء معين، وهذا ما يجعلهما تمثيليتين.

وفي التحليل المنطقي لطبيعة التعبير والمعنى خلال العقود القليلة المنصرمة، فإن بنية التدليل، التي تشترك فيها جميع أشكال التمثيل هذه، كانت قد بُحثت بحثاً تفصيلياً استثنائياً[265]. وأنا أنوّه بهذا العمل هنا لسبب آخر. فنحن غير معنيين،

(265) بُحثت أولاً، قبل كلّ شيء، في كتاب هوسيرل **بحوث منطقية**، **ودراسات دلتاي** =

ابتداء، بمشكلة المعنى وإنما بطبيعة الصورة. نريد أن نُدرك طبيعتها المتميزة من دون أن يربكنا التجريد التي يقيمه الوعي الجمالي. ومن أجل اكتشاف كلٍّ من التشابهات والاختلافات، نحتاج إلى اختبار طبيعة التدليل.

تتموقع ماهية الصورة، إن جاز التعبير، كما هي دائماً، في المنتصف بين طرفين: طرفا التمثيل هذان هما التدليل الخالص (الإحالة) الذي هو ماهية العلامة، والاستبدال الخالص الذي هو ماهية الرمز. وفي الصورة شيء من كليهما. فتمثيلها يتضمن التدليل على ما هو ممثَّل فيها. وقد رأينا أن هذا يظهر بجلاء في أشكال محددة كالصورة الشخصية، لأن علاقتها بالأصل هي علاقة أساسية. والصورة، في الوقت نفسه، ليست علامة. فالعلامة ليست غير ما تقتضيه وظيفتها؛ أي أن تشير إلى خارج ذاتها. ومن أجل تحقيق هذه الوظيفة، طبعاً، يجب أولاً أن تلفت الانتباه إلى ذاتها. يجب أن تعلن عن نفسها: أي يجب أن تحتلَّ مكان الصدارة بوضوح وأن تقدم نفسها كمؤشر، مثل ملصق إعلاني. ولكن لا العلامة صورة ولا الملصق الأعلامي. إذ لا يلزم أن تشدّ الانتباهَ إلى ذاتها بطريقة يتلبّث المشاهد في رؤيتها، لأنها موجودة فقط لكي تجعل شيئاً غائباً حاضراً، ولكي تحقق ذلك بطريقة تجعل الشيء الغائب يرد على البال وحده[266]. ولا يلزم أن تدعو المشاهد إلى أن يتوقف عند الاهتمام التصويري الجوهري لها. والأمر نفسه يصدق على جميع العلامات كعلامات المرور، والمؤشرات التي توضع بين صفحتي كتاب لتشير إلى موضع ما، وما أشبه. وهناك شيء تخطيطي وتجريدي عن هذه العلامات، لأنها لا تشير

= عن *Aufbau der geschichtlichen Welt (Gesammelte Schriften, VII)* التي أثّر فيها هوسيرل، وتحليل هيدغر لـ"عالمية" العالم في كتابه **الوجود والزمان**، المقاطع 17 و18.

(266) كما قلتُ سابقاً (ص213) إن مفهوم الصورة المستخدم هنا يجد تحققه التاريخي في الصورة الحديثة المرسومة على حامل اللوحة. وعلى الرغم من ذلك، يبدو أن تطبيقها "المتعالي" لا يمكن الاعتراض عليه. وإذا مُيِّزت التمثيلات في القرون الوسطى، لأسباب تاريخية، عن "الصورة" المتأخرة بتسميتها Bildzeichen ("علامات الصورة"، داغوبيرت فري Dagobert Frey)، فالكثير مما قيل في نصّ "العلامة" يصحّ على مثل هذه التمثيلات، غير أن الاختلاف بينها وبين مجرد العلامة يبقى واضحاً. فعلامات الصورة ليست نوعاً من أنواع العلامة، بل هي نوع من أنواع الصورة.

إلى ذاتها، بل إلى شيء غير حاضر؛ أي إلى منعطف قادم أو صفحة معينة. (حتى العلامات الطبيعية، كالدلائل على طبيعة الطقس، تؤدي دور علامات بطريقة تجريدية فقط. ولو نظرنا إلى السماء وكانت مفعمة بجمال ما نراه ثمّ تلبّثنا في رؤيتها، فسنجرب تحويلاً في الانتباه يتسبب في تراجع خاصية علامتها إلى الخلفية).

ومن بين جميع العلامات، غالباً ما يبدو أن للتذكار واقعاً خاصاً به. فهو يشير إلى الماضي ولذا هو علامة مؤثرة، ولكنها علامة أثيرة في ذاتها مادامت، بوصفها شيئاً من الماضي لم يختفِ، تُبقي الماضي حاضراً بالنسبة لنا. ولكن من الواضح أن هذه الخاصية غير متأسسة في وجود الموضوع نفسه. فالتذكار له قيمة كتذكار فقط بالنسبة للشخص الذي يتذكر، أي مازال يتذكر، الماضي. وتفقد التذكارات قيمتها حينما لا يعود للماضي الذي تُذكِّر به معنى. وعلاوة على ذلك، يكون ذا علاقة مضطربة بالواقع، الشخصُ الذي لا يستعمل التذكارات لتذكّره فقط، وإنما يكوّن منها عبادة ويعيش الماضي كما لو كان الحاضر ذا علاقة مشوّهة بالواقع.

ومن هنا ليست الصورة بالتأكيد علامة. وحتى التذكار لا يجعلنا نتلبث في رؤيته بل في رؤية الماضي الذي يمثله لنا. لكن الصورة تشير إلى ما تمثله من خلال مضمونها الخاص فقط. وعبر التركيز عليها، نكون على تواصل أيضاً مع ما تمثله. إن الصورة تشير من خلال جعلنا نتلبث في رؤيتها، لأن مكافئها الأنطولوجي لا يكمن، كما أكّدتُ ذلك، في أن يكون مختلفاً بإطلاق عما يمثله بل أن يشارك في وجوده. لقد رأينا أن ما هو ممثَّل يحرز خصوصيته في الصورة. فوجوده يشهد نوعاً من النموّ. بيد أن هذا يعني أنها موجودة هناك في الصورة نفسها. وفصل حضور الأصل في الصورة هو مجرد تأمّل جمالي؛ وقد سمّيتُه «تمييزاً جمالياً».

إن للاختلاف بين الصورة والعلامة أساساً أنطولوجياً. لا تختفي الصورة بالإشارة إلى شيء آخر، بل هي تشارك، في وجودها الخاص، فيما تمثله.

لا يخصّ هذا التشارك الأنطولوجي الصورة وحسب، وإنما يخصّ أيضاً ما ندعوه رمزاً. فلا الرمز ولا الصورة يدلان على أيّ شيء غير حاضر فيها هي نفسها وفي الوقت نفسه. ومن هنا تنشأ مشكلة التمييز بين نمط وجود الصور ونمط وجود الرموز(267).

ثمة تمييز جلي بين الرمز والعلامة؛ إن الرمز يشبه كثيراً الصورة. وليس للوظيفة التمثيلية للرمز أن تشير مجرد إشارة إلى شيء غير حاضر. وبدلاً من ذلك، يُظهر الرمز حضور شيء حاضر حقيقةً. يتضح هذا في المعنى الأصلي لـ«الرمز». فحينما يُستخدم الرمز كعلامة تعرّف بين أصدقاء منفصلين أو أعضاء مشتتين لجماعة دينية من أجل أن يبيّن انتماءهم بعضهم لبعض، مثل هذا الرمز يؤدي بلا ريب دور علامة. ولكنه أكثر من علامة. فهو لا يشير فقط إلى حقيقة أن الناس ينتمون بعضهم إلى بعض، بل هو يبيّن هذه الحقيقة ويقدمها. إن رمز الضيافة هو أثر باق من حياة ماضية، ووجوده يشهد على ما يدلّ عليه: فهو يجعل الماضي نفسه حاضراً مرة أخرى ويجعل تعرّفه مشروعاً. والحقّ إن ما يمّيز الرموز الدينية هو أنها لا تؤدي فقط دور معالم مميزة، ولكن معناها الذي يفهمه الجميع يوحّدهم، وبالتالي يمكن افتراض وظيفة للعلامة. ولذلك فإن ما يُرمَّز هو، بلا شك، في حاجة إلى تمثيل بقدر ما يكون بذاته غير محسوس، ولانهائياً، وغير ممثَّل، ولكن بوسعه أن يكونها. والسبب في أنه يمكن تقديم ما يرمَّز في رمز هو أنه حاضر بذاته فقط.

لا يشير الرمز إلى شيء ما وحسب، فهو يمثله بأن يأخذ مكانه. ولكن أخذ مكان شيء يعني جعلَ شيءٍ غائبٍ حاضراً. وهكذا يأخذ الرمز في التمثيل مكان شيء ما: أي أنه يجعل شيئاً ما حاضراً فوراً. وبالنظر إلى المرمَّز، عومل الرمز بتبجيل بسبب أن الرمز بهذه الطريقة يقدم حضور ما يمثله. وقد أخذت مثل هذه الرموز، كالصليب والعَلَم والبذلة النظامية، مكان ما يتمّ تبجيله على نحو كامل، فما يُبجَّل حاضر فيها.

(267) قارن فيما سبق ص135 ـ 146، التمييز بين "الرمز" و"الأمثولة" بموجب تاريخيهما.

يبيّن مفهوم التمثيل الذي استخدمناه في أعلاه لوصف الصورة، القرابةَ بين التمثيل التصويري والتمثيل الرمزي. وفي كلتا الحالتين، يكون ما يمثلانه حاضراً بذاته. ومع ذلك، فالصورة بحد ذاتها ليست رمزاً، وليس فقط لأن الرموز ليست بحاجة إلى أن تكون تصويرية. فالرموز تؤدي وظيفة بدائل عبر مجرد وجودها وإعلانها عن نفسها، ولكنها لا تقول شيئاً بذاتها عما ترمزَ إليه. فعلى المرء أن يكون متآلفاً معها بالطريقة التي يكون فيها متآلفاً مع علامة، إذا رغب في أن يفهم ما تشير إليه. ومن هنا هي لا تعني تنمية لوجود ما تمثله. ومن الصحيح أن ما يجعل ما يمثَّل من نفسه حاضراً في رموز أمر يعود إلى وجود ما هو ممثَّل. لكن وجود ما هو ممثَّل لا تحدده تحديداً آخر حقيقةُ أن الرموز توجد وتُعرَض. فهو لا يوجد من بعدُ بشكل كامل عندما توجد الرموز. فالرموز ببساطة تأخذ مكانه. ومن هنا تكون دلالتها الخاصة (إذا كانت لها أية دلالة) بلا أهمية. وهي رموز ممثِّلة تتلقى وظيفتها الأنطولوجية في التمثيل مما يُفترَض أن تمثّله. وتقوم الصورة أيضاً بالتمثيل، ولكن من خلال نفسها، من خلال مقدار المعنى الذي تأتي به. بيد أن هذا يعني أن ما يمثَّل فيها ـ الـ«أصل» ـ يكون أكثر كمالاً وأصالة كشيء حقيقيّ.

لذلك تتموقع الصورة في منتصف المسافة بين العلامة والرمز. فهي لا تمثل إشارة خالصة إلى شيء ما ولا احتلالاً خالصاً محلّ شيء ما. إنها في هذا الموقع الوسط الذي يرفعها إلى مكانة أنطولوجية فريدة. لا تكتسب العلامات والرموز الاصطناعية وما شابهها وظيفتها الدالة من مضمونها الخاص كالصورة، بل يجب أن تؤخذ كعلامات أو كرموز. وبوسعنا أن ندعو أصل وظيفتها الدالة بأنه «تأسيس لها institution». في عملية تحديد التكافؤ الأنطولوجي لصورة ما (الشيء الذي نهتمّ به نحن)، من الحاسم فيما يتعلق بالصورة هو عدم وجود مثل هذا «التأسيس» بالمعنى نفسه.

نحن نعني بـ«التأسيس» أصلَ وجود شيء ما منظوراً إليه كعلامة أو كشيء يؤدي وظيفة رمزية. بهذا المعنى الأساسي، يكون حتى ما يسمى بالعلامات «الطبيعية» ـ أي جميع المؤشرات والمنبهات التي تمثّل إيذاناً بحدث ما في الطبيعة ـ مؤسَّساً. فهي تؤدي وظيفتها كعلامات عندما يُنظَر إليها كعلامات فقط. ولكنها

يُنظَر إليها كعلامات عندما يكون الارتباط بين العلامة والمدلول قد أُقيم سلفاً. وهنا تُقام أسس العلامة على المواضعة، والفعل التأصيلي الذي تُقام به العلامة يسمى «التأسيس». يعتمد ما تشير إليه علامة ما ابتداءً على تأسيسها، فدلالة علامات المرور، مثلاً، تعتمد على قرارات وزارة النقل والمواصلات، وعلى ما يذكّر بالمعنى المعطى لأداء وظيفتها الوقائية، إلخ. كذلك يجب على الرمز أن يؤسَّس أيضاً، لأن التأسيس هذا هو الذي يمنحه وحده طبيعته التمثيلية. ولأن ما يمنحه دلالته ليس مضمونه الأنطولوجي، وإنما فعل تأسيس ما، فعل تركيب ما، تكريس يعطي دلالة لما لا دلالة له بذاته: مثل رمز الاستقلال، والعلم، والصليب.

من المهم رؤية أن العمل الفنّي، من جهة أخرى، لا يدين بمعناه الحقيقي لمثل فعل التأسيس هذا، حتى لو كان صورة دينية أو تذكاراً دنيوياً. إن فعل التكريس العام أو فعل الكشف الذي يعيّن أغراضه لا يمنحه دلالته. فهو بالأحرى يتمتع سلفاً ببنية ذات وظيفة تدليلية خاصة به بوصفه تمثيلاً تصويرياً أو غير ذلك، قبل أن تُعيَّن له وظيفة كتذكار. ولذلك، فإن نصب تذكار وجعله وَقْفاً لمناسبة ما ـ وليس من باب المصادفة أننا نتحدث عن أعمال دينية ودنيوية لفنّ العمارة بوصفها نُصُباً معمارية بعد أن تكرسها فترة تاريخية معينة ـ هو وحده الذي يحقق وظيفة متضمنة سلفاً في المضمون الخاص للعمل.

هذا هو السبب في أن أعمال الفنّ يمكنها أن تفترض وظائف حقيقية معينة وأن تقاوم وظائف أخرى: كالوظائف الدينية أو الدنيوية، العامة أو الخاصة. فهي تتأسس وتُقام بوصفها تذكاراً للتبجيل، والشرف، أو التقوى لأنها هي نفسها تحدد طراز هذا الضرب من السياق الوظيفي وتساعد عليه. وهي نفسها تغطّي على مكانتها، وحتى لو ظهرت؛ أي صارت مألوفة في مجموعة حديثة، فإن أثر غرضها الأصلي لا يمكن طمسُه. فهو جزء من وجودها لأن وجودها عرض.

إذا فكّر المرء في هذه الأشكال الخاصة باعتبارها ذات دلالة مثلية، يرى أن أشكالاً معينة من الفنّ تصبح أشكالاً مركزية، وهي أشكال خارجية محيطية من وجهة نظر خبرة الفن: أي جميع تلك الأعمال التي يقوم مضمونها الخاص

بتجاوزها وصولاً إلى مجمل السياق الذي تحدده هي نفسها لنفسها. وأعظم هذه الأشكال وأميزها هو **فنّ العمارة**[268].

يتسع فنّ العمارة إلى خارج نطاق ذاته بطريقتين. فهو مثلما يتحدد بالغرض الذي يؤديه يتحدد بالمكان الذي يتخذه ضمن سياق فضاء كليّ. وعلى كلّ معماريّ أن يأخذ هذين الشيئين بعين الاعتبار. فخطتُه تتحدد بحقيقة أن كلّ مبنى يجب أن يقوم بخدمة طريقة خاصة في الحياة وأن يكيف نفسه لظروف معمارية محددة. ونحن نسمي المبنى الناجح بـ«الحلّ السعيد» ونعني بذلك شيئين: أنه يحقق الغرض على نحو تام، وأن بناءه أضاف شيئاً جديداً لأبعاد الفضاء في مدينة ما أو منظر طبيعيّ. ومن خلال هذا الترتيب الثنائي، يقدم المبنى فائضاً حقيقياً للوجود: أي يقدم عملاً فنّياً.

إن المبنى ليس عملاً للفنّ إذا ما شَخَصَ في أيّ مكان، مثل أية بقعة في منظر طبيعيّ، ولكنه كذلك إذا ما مثّل الحلّ لـ«مشكلة معمارية». وعلم الجمال يعترف فقط بأعمال الفن تلك التي تستحق التفكير فيها بطريقة معينة ويسميها «صروحاً معمارية». وإذا كان مبنى ما عملاً فنّياً، فإنه لا يكون عندئذ حلاً فنياً فقط لمشكلة مبنى تطرحها سياقات الغرض والحياة التي ينتمي إليها، بل هو يحفظ هذه السياقات إلى حدّ ما، ولذلك هي حاضرة على نحو واضح حتى لو كان مظهر المبنى بعيداً تماماً عن غرضها الأصلي. إذ إن فيه شيئاً يشير إلى الأصل. وحيث يصبح الاهتمام الأصلي غير مُدرَك تمام الإدراك، أو أن وحدته مدمّرة بالكثير من التغييرات اللاحقة، عندئذ يصبح المبنى نفسه مبنى غامضاً. وهكذا يبيّن فنّ العمارة، هذا الفنّ الذي يغلب عليه طابع فنّ التماثيل أكثر من أشكال الفنّ كلها، كم هو ثانويّ مفهوم «التمييز الجمالي». ليس المبنى أبداً عملاً فنياً فقط، فغرضه، الذي ينتمي من خلاله إلى سياق الحياة، لا يمكن أن ينفصل عنه من دون أن يفقد بعضاً من واقعه. وإذا أصبح ببساطة موضوعاً للوعي الجمالي، فإن له ببساطة واقعاً

---

(268) [See my "Vom Lesen von Bauten und Bildern," in the *Festschrift* for H. Imdahl, ed. Boehm (Würzburg, 1986)].

وهمياً، ويحيا حياة مشوّهة في شكل منحطّ من أشكال الجاذبية السياحية أو موضوعاً للتصوير الفوتوغرافي. إن «العمل الفنّي في ذاته» يسفر عن كونه تجريداً محضاً.

في الواقع، إن حضور الصروح المعمارية العظيمة للماضي وسط المباني المشيّدة في عالم التجارة الحديث تفرض مهمة دمج الماضي والحاضر. لا تقف أعمال فنّ العمارة ساكنة في مجرى التاريخ، بل هي تُحمَل معه. وحتى لو حاولت العصور التاريخية المستنيرة عقلياً أن تعيد بناء عمارة عصر أسبق، فإنها لا تستطيع أن تدير عجلة التاريخ إلى الوراء، بل يجب أن تتوسط بطريقة جديدة وجيدة بين الماضي والحاضر. ويبقى حتى المجدِّد أو الحافظ للصروح القديمة فنّاناً في عصره.

إن الأهمية الخاصة لفنّ العمارة بالنسبة لبحثنا هو أنه يُظهر أيضاً عنصر التوسّط من دون «حضور» حقيقي للعمل الفني. وهكذا، حتى حين يُقدَّم العمل بطريقة غير الطريقة الأدائية (الذي يعلم الجميع أنه ينتمي إلى زمنه الحاضر الخاص)، يُستحضَر الماضي والحاضر معاً في العمل الفنّي. ذلك أن مسألة أن لكلّ عمل فني عالمه الخاص لا تعني أنه عندما يتغير عالمه الأصليّ يكون له واقعه في وعي جمالي غريب عليه. ففنّ العمارة يعلّمنا هذا الأمر، ذلك أنه ينتمي إلى عالمه على نحو غير قابل للتحويل.

غير أن هذا ينطوي على مسألة أخرى. إن فنّ العمارة يمنح الفضاء شكلاً. والفضاء هو ما يحيط بكلّ شيء يوجد فيه. وهذا هو السبب في أن فنّ العمارة يشمل جميع أشكال التمثيل الأخرى: جميع أعمال الفنّ التشكيلي، وفنّ الزخرفة برمته. وعلاوة على ذلك، هو يمنح مكاناً للفنون التمثيلية للشعر، والموسيقى، والتمثيل، والرقص. وعبر شمول جميع هذه الفنون، يقوم فنّ العمارة بتأكيد منظوره الخاص في أيّ مكان. وذلك المنظور هو التزيين decoration. ويقوم فنّ العمارة بحمايته حتى من أشكال الفنّ التي لا تكون أعمالها تزيينية، بل هي بالأحرى تلتئمُ ضمن ذاتها من خلال انغلاق دائرة معناها. لقد شرع البحث الحديث بالتذكير بأن هذا الوضع يصحّ على جميع أعمال الفنّ التشكيلي التي كان لها مكان يحددها عندما تُسوَّق تجارياً. ولا ينتقل حتى التمثال المنتصب على قاعدة من

السياق التزييني، بل هو يقوم بتقوية سياق الحياة تمثيلياً بما هو متوافق تزيينياً[269].
وحتى الشعر والموسيقى ـ اللذين لهما الحرية الأكبر في القدرة على الحركة ويمكنهما أن يُقرآ أو يؤدّيا في أيّ مكان ـ لا يناسبان أيّ فضاء كان، بل هما يطلبان فضاء ملائماً: مثل مسرح، أو قاعة حفلات موسيقية، أو كنيسة. ليست المسألة هنا أيضاً مسألة إيجاد محيط خارجي لاحقاً لعمل هو مكتمل في ذاته، بل هي مسألة الإذعان إلى احتمالية خلق الفضاء للعمل نفسه، الذي يجب عليه أن يتكيف لما هو معطى وأن يخلق شروطه الخاصة. (لنفكّر فقط في مشكلة الخصائص الصوتية السمعية لمكان ما مثل المسرح، التي هي ليست مشكلة تقنية وإنما معمارية).

من هنا يتضمن فن العمارة توسطاً ثنائياً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار شموليته فيما يتعلق بالفنون كلها. وبوصفه الفن الذي يخلق فضاء، فإنه يشكّل هذا الفضاء ويتركه حرّاً. هو لا يشمل بالتشكيل التزييني للفضاء، وبضمنه الزخرفة، بل هو نفسه تزييني بطبيعته. وتكمن طبيعة التزيين في أداء هذا التوسط ذي الجانبين: أي جذب انتباه المشاهد للتزيين، وإرضاء ذوقه، ومن ثمّ إعادة توجيهه بعيداً عنه، ونحو مجمل سياق الحياة الذي يرافقه.

يصدق هذا الوضع على مجال اتساع التزييني كله، بدءاً من العمارة العامة ووصولاً إلى الزخرفة الفردية. لابد من أن يكون مبنى ما الحلّ لمشكلة فنية، وبناء على ذلك يثير إعجاب المشاهد وعجبه. وفي الوقت نفسه، لابد من أن يكون ملائماً لطريقة في الحياة، وألاّ يكون غاية في ذاته. وهو يحاول أن يكون ملائماً لهذه الطريقة في الحياة من خلال توفير الزخرفة، التي هي خلفية للمزاج، أو أنها إطار. والأمر نفسه يصحّ على كل عمل فردي ينجزه المعماريّ، بضمنه الزخرفة،

(269) في كتابه *Ästhetik*، ص 201 يشدد شليرماخر بحق (على الضد من كانط) على أن فنّ البستنة ليس رسماً إنما هو فن عمارة. [وبصدد موضوع فنّ هندسة المناظر الطبيعية بمقابل البستنة، انظر:
J. Ritter, *Landschaft: Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft* (Münster, 1963).]

إذ لا يلزم أن يجذب الانتباه إلى نفسه بل أن يعمل على مرافقة التزيين. غير أنه حتى الحالة المتطرفة من حالات الزخرفة ما زال لديها شيء من ثنائية التوسط التزييني. ومن المؤكد أن هذه الحالة المتطرفة لا يلزم أن تدعونا إلى التلبّث والنظر إليها على أنها حافز تزييني، بل يلزم أن تتوفر على تأثير مصاحب ببساطة. وهكذا، لن تتوفر على أيّ محتوى تمثيليّ عموماً، أو أنها ستقوم بذلك بالتمهيد من خلال الأسلبة أو التكرار الذي تنداح عين المرء عبره. ليس المقصود من وراء ذلك أنه يجب «تمييز» أشكال الطبيعة المستخدمة في زخرف ما». وإذا ما نُظر إلى النموذج التكراري بما هو عليه فعلاً، يصبح تكراره عندئذ مملاً على نحو لا يطاق. ومن جهة أخرى، يجب ألاّ يكون له تأثير خافت أو مملّ، لأنه كشيء مصاحب يلزم أن يكون له تأثير مفعم بالحيوية، ويجب أن يجذب الانتباه لنفسه إلى حدّ ما.

وبإلقاء نظرة شاملة على جملة المهمات التزيينية للمعماري، يتضح أن فنّ العمارة يسفّه تلك الأحكام المسبقة للوعي الجمالي الذي طبقاً له يكون عمل الفنّ الفعلي خارج كلّ مكان وكلّ زمان، أي يكون موضوعاً لخبرة جمالية. ويرى المرء أيضاً أن التمييز المعتاد بين عملٍ للفنّ مميزٍ ومجرد التزيين يتطلب إعادة فحص.

من الجليّ أن تضاد التزييني لعملٍ فنّي حقيقيٍّ يبنى على فكرة أن الأخير ينشأ من «إلهام العبقرية». كانت المحاججة تفيد تقريباً بأن ما هو تزييني فقط ليس هو فنّ العبقرية، بل هو مجرد فنّ حرَفيّ. فهو وسيلة فقط، تخضع إلى ما هو مفترَض أن يزيِّن، ولذلك يمكن أن تُستبدَل بأية وسيلة أخرى مناسبة، مثلها مثل أية وسيلة أخرى تخضع إلى غاية ما ولا علاقة له بخصوصية عمل الفن.

والحقيقة هي أن مفهوم التزيين بحاجة إلى التحرر من هذه العلاقة التضادية مع مفهوم الفنّ القائم على الخبرة (Erlebnis)؛ فهو بالحقيقة بحاجة إلى أن يتأسس في البنية الأنطولوجية للتمثيل التي بيّنّا أنها نمط وجود عمل الفنّ. علينا فقط أن نتذكر أن الزخرفيّ والتزيينيّ يعنيان أصلاً الجميل بحدّ ذاته. ومن الضروري استعادة هذه البصيرة القديمة. فالزخرف أو التزيين تتحدد علاقته بما يزيّنه، بالشيء المزيَّن. إذ ليس لهما مغزى جماليّ مستقلّ بحيث يحدد علاقتهما من ثمّ بما يزينانه. ويعترف حتى كانط، الذي يصادق على هذا الرأي، في حكمه الشهير على الوشم،

بأن الحِلية حِلية عندما تلائم متقلِّدَها[270]. وإنه لجزء من الذوق ليس فقط الحكم على شيء بأنه جميل بحدّ ذاته بل معرفة إلى أيّ شيء ينتمي وإلى أيّ شيء لا ينتمي أيضاً. فالحِلية ابتداءً ليست شيئاً ينطبق بحد ذاته على شيء آخر، بل هي تعود إلى العرض الذاتي لمتقلِّدِها. تعود الحِليةُ أيضاً إلى العرض. فحِلية ما، تزيين معين، قطعة من منحوتة ما، تنتصب في مكان مختار، كلّ هذه الأشياء هي أشياء تمثيلية مثلما تكون الكنيسة، مثلاً، التي توجد فيها هذه الأشياء، تمثيلية بحدّ بذاتها.

من هنا يكمّل مفهوم التزيينيّ بحثنا في نمط وجود الجمالي. سوف نرى، فيما بعد، دواعيَ أُخَرَ لاسترجاع المعنى القديم، المتعالي، للجميل. ما نعنيه بـ«التمثيل» هو، بأية حال، عنصر بنيويّ أنطولوجيّ كليّ للجماليّ، إنه حدث للوجود؛ ليس حدثاً تجريبياً يقع في لحظة الإبداع الفنيّ ويتكرر ببساطة في كل زمان في عقل المشاهد. وقد رأينا، بالبدء من الدلالة الكلية للعب، أن الدلالة الأنطولوجية للتمثيل تكمن في حقيقة أن «إعادة الإنتاج» إنما هي النمط الأصليّ لوجود عمل الفنّ الأصليّ نفسه. والآن، نحن أكّدنا أن للرسم والفنون التشكيلية عموماً، بتعبير أنطولوجيّ، نمطَ الوجودِ نفسَه. والنمط الخاص لحضور عمل الفنّ هو عرض الوجود.

ج. موقع الأدب

والآن يتوجب علينا أن نختبر مدى إمكانية تطبيق المنظور الأنطولوجي الذي طوّرتُه للفنّ على نمط وجود الأدب. وهنا لا يبدو أن أيّ تمثيل يمكن أن يدّعي تكافؤاً أنطولوجياً خاصاً به. إن القراءة هي عملية عقلية داخلية محضة. ويبدو أنها تُبدي استقلالاً عن المناسبيّ والعارض؛ على عكس القراءة العلنية والأداء مثلاً. والشرط الوحيد الذي يخضع له الأدب هو أن يكون منقولاً باللغة ومفهوماً بالقراءة. أليس التمييزُ الجمالي ـ الذي يدّعي الوعي الجمالي تأسيس نفسه به بمقابل عمل

(270) Kant, *KdU*, 1799, p. 50 (§ 16, tr. Meredith, p. 73).

الفنّ ـ مشروعاً باستقلالية وعي القراءة؟ يبدو الأدب، الكلمة المكتوبة، شعراً مغترباً عن مكافئه الأنطولوجي. ويمكن أن يقال عن كلّ كتاب ـ وليس فقط عن الكتب المشهورة(271) التي تزعم هذا الزعم ـ أنه كتاب للجميع وليس لأحد.

[ولكن هل هذا تصوّر صحيح عن الأدب؟ أو ألا ينشأ هذا التصوّر أساساً في فكرة سابقة هي من نتاج وعي مثقَّف مغترب؟ ولا مراء في أن فكرة أن الأدب شيء يُقرَأ بصمت هي فكرة ظهرت مؤخراً. ولكن ليس مصادفة أن كلمة أدب لا تشير إلى القراءة بل إلى الكتابة. والآن، أنعش البحث الراهن (باري وآخرون) ـ الذي ألزمني بتنقيح النظرات التي عبّرتُ عنها في طبعات مبكرة ـ الفكرة الرومانسية التي مؤداها أن الشعر الملحمي قبل هوميروس كان شعراً شفاهياً، وذلك عن طريق تبيان إلى أيّ مدىً عزّزت الشفاهية الشعر الملحمي الألباني. وبأيّ حال، فحيث يُستخدم النصّ المكتوب، فإنه يلزم الملحمة على أن تُثبَّت كتابةً. يقوم «الأدب» بخدمة الراوي؛ ولم يكن آنذاك، في الواقع، مادة تُقرَأ بصمت بل تُلقى بصوتٍ عالٍ. ومع ذلك، ليس هناك شيء جديد عندما يتمّ تشجيع القراءة الصامتة بمقابل الإلقاء، الأمر الذي حدث في عصور لاحقة. (تأمّلْ، مثلاً، مَقْتَ أرسطو للأداء المسرحي)].

إن هذا الأمر واضح على نحو مباشر مادامت القراءة تعني القراءة جهاراً. ولكن من الواضح أن ليس هناك تمييز حادّ بين الإلقاء والقراءة الصامتة. فالقراءة مع الفهم هي دائماً نوع من إعادة الإنتاج، والأداء، والتأويل. أما التشديد، والتنظيم الإيقاعي، وما أشبه فهي جزء من القراءة الصامتة بمجملها أيضاً. ومعناها وفهمها مرتبطان بشدة بجسدية اللغة التي هي أن الفهم يتضمن، دائماً، كلاماً داخلياً أيضاً.

وإذا كان الأمر كذلك، فمن الصحيح عندئذ أن الوجود الأصلي للأدب ـ لنقل الأدب في شكله الفني الخاص، كالرواية ـ هو في أن يكون مقروءاً، كما أن

(271) Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra:Ein Buch für alle und keinen.* (كتاب للجميع وليس لأحد) [هذا هو العنوان الثانوي لكتاب **هكذا تكلم زرادشت**، (المترجمان)].

للملحمة وجودها الأصلي في أن يُلقيَها راوي الملحمة، أو الصورة في أن ينظر إليها المشاهد. وهكذا، فإن قراءة كتاب ما تبقى حدثاً لعرض المضمون. حقاً إن للأدب وقراءته درجة قصوى من الحرية والمرونة[272]. يُرى هذا ببساطة في حقيقة أن المرء غير مضطر إلى قراءة كتاب في جلسة واحدة، ولذلك إذا رغب المرء في أن يواصل قراءته، فعليه أن يستأنفها مرة أخرى؛ وليس لهذا الوضع نظير في الاستماع إلى الموسيقى أو مشاهدة الصورة، مع أنها تبيّن أن «القراءة» مرتبطة بوحدة النصّ.

يمكن أن يُفهَم الفنّ الأدبيّ فقط من خلال أنطولوجيا العمل الفنّي، وليس من خلال الخبرات الجمالية التي تحدث في أثناء القراءة. وكما هو شأن القراءة العلنية أو الأداء، ينتمي ما يكون مقروءاً إلى الأدب من حيث طبيعتُه. فهو يمثّل مراحل ما يُسمى عموماً «إعادة إنتاج»، ولكنه في الواقع النمط الأصلي لوجود جميع الفنون الأدائية، وأن ذلك النمط من الوجود تكشّف عن كونه نموذجياً بالنسبة لتحديد نمط وجود الفنّ برمته.

غير أن لهذا الأمر عاقبة أخرى. فمفهوم الأدب مرتبط بالقارئ. ولا يوجد الأدب كأثرٍ مَيْتٍ من وجود متغرب، أُرجئ لزمن آتٍ متزامن مع واقعه التجريبيّ. فالأدب هو وظيفة وجود حُفظ ونُقل عقلياً، ولذلك هو يأتي بتاريخه الخفيّ لكلّ عصر. وبدءاً من تأسيس آثار الأدب الكلاسيكي من طرف فيلولوجيي الإسكندرية، فإن نسخ «الآثار الكلاسيكية» وحفظها هو تقليد ثقافيّ حيّ لا يحفظ ببساطة ما هو موجود وحسب، بل يقرّ به نموذجاً ويمرره مثالاً يُحتذى. وعبر تغيرات الذوق

---

(272) قدم رومان إنغاردن في كتابه **العمل الفني الأدبي** (1931) تحليلاً ممتازاً لمستويات الأدب اللغوية وحركية الحدوس التي تملأه. ولكن قارن في أعلاه هامش رقم 219 [وفي غضون ذلك، ظهرت سلسلة دراسات عن هذا الموضوع. قارن "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," GW, II, and esp. "Text and Interpretation" in The Gadamer-Derrida Encounter]. (انظر في أعلاه الهامش 221 حيث يرد ذكر هذا الكتاب)، وانظر كذلك المقالات المنشورة في الجزء الثامن من أعمالي الكاملة.

كلها، تبقى العظمة المؤثرة التي نسميها «الأدب الكلاسيكي» نموذجاً للكتّاب اللاحقين بأسرهم، وصولاً إلى زمن «المعركة الملتبسة بين القدماء والمحدثين»، وما بعد ذلك.

مع تطور الوعي التاريخي فقط، تحوّلت هذه الوحدة الحية للأدب العالمي من مباشرية ادعائها المعياري بالوحدة إلى مسألة التاريخ الأدبي. بيد أن هذه العملية غير منتهية ولعلها لا يمكن أن تنتهي أبداً. وكان غوته هو الذي منح مفهومَ الأدب العالمي صياغتَه الأولى في اللغة الألمانية(273)، لكن القوة المعيارية لذلك المفهوم، بالنسبة لغوته، كانت ما تزال واضحة بذاتها. ولم تنقرض هذه الصياغة حتى اليوم؛ لأننا ما زلنا نقول عن عمل ثابت الأهمية إنه عمل ينتمي إلى الأدب العالمي.

إن ما ينتمي إلى الأدب العالمي له مكانته في وعي الجميع. فهو ينتمي إلى «العالم». والآن، فإن العالم الذي يعدّ عملاً معيناً منتمياً إلى الأدب العالمي ربما يكون عالماً بعيداً جداً عن العالم الأصليّ الذي وُلد فيه ذلك العمل. فهو لم يعد «العالم» نفسه بأية حال. وحتى في تلك الحالة، يعني المعنى المعياري المتضمَّن في مفهوم الأدب العالمي أن الأعمال التي تنتمي إلى الأدب العالمي تبقى أعمالاً فصيحة على الرغم من أن العالم الذي تتحدث عنه هو عالم مختلف تماماً. و على نحو شبيه لذلك، يبيّن وجود الأدب في الترجمة أن الشيء الذي يُقدَّم في مثل هذه الأعمال إنما هو شيء صالح ومشروع لكلّ زمان. وهكذا، فإن الحال هي أن الأدب العالمي ليس غريباً عن الأدب الذي كوّن أصلاً نمط وجود عمل معين. بالأحرى، فإن النمط التاريخي لوجود الأدب هو ما يتيح لشيء ما إمكانية الانتساب إلى الأدب العالمي.

يضع التمييز المعياري ـ الذي يضفي على عمل ما حقيقة انتمائه إلى الأدب العالمي ـ ظاهرة الأدب في منظور جديد. وحتى لو كان الأدب ذو القيمة المستقلة كفنّ هو وحده الذي يُعلن انتسابه إلى الأدب العالمي، فإن مفهوم الأدب أوسع

(273) Goethe, "Kunst und Altertum," Jubiläumsausgabe, XXXVIII, 97.
وكذلك محادثته مع إيكرمان في الحادي والثلاثين من كانون الثاني عام 1827.

بكثير من مفهوم عمل الفنّ الأدبي. وجميع النصوص المكتوبة تشترك في نمط وجود الأدب؛ ليس فقط النصوص الدينية، والقانونية، والاقتصادية، والعامة والخاصة، وإنما أيضاً الكتابات العالِمة التي تحرّر هذه النصوص وتؤوّلها: أي العلوم الإنسانية بمجملها. وعلاوة على ذلك، تتبنى البحوث العالِمة دراسة شكل الأدب بمقدار ارتباطه باللغة أساساً. فالأدب بأوسع معانيه هو الأدب المرتبط بما يمكن أن يقال فقط؛ ذلك لأن كلّ شيء يمكن أن يقال يمكن أن يُكتَب.

لعلنا نسأل أنفسنا، حينئذ، عمّا إذا كان ما اكتشفناه من نمط وجود الفنّ ما يزال ينطبق على الأدب بهذا المعنى الواسع. هل يتوجب علينا قصرَ المعنى المعياري للأدب الذي درسناه في أعلاه على الأعمال الأدبية التي يمكن عدُّها أعمالاً فنّية، وهل يتوجب علينا القول إنها وحدها تشترك في التكافؤ الأنطولوجي للفنّ؟ وهل تكون أشكال الأدب الأخرى غير مشتركة فيه؟

أو هل مثل هذا التقسيم الحادّ غير موجود هنا؟ هنالك أعمال علمية حدت بها أهليّتها الأدبية إلى أن تُعَدَّ أعمالاً فنية وجزءاً من الأدب العالمي. وهذا أمر جليّ من وجهة نظر الوعي الجمالي، وذلك بقدر ما يغضّ هذا الأخير النظر عن دلالة مضامين مثل هذا العمل، ويمنح الأهمية لنوعية شكله حسب. ولكن، مادام نقدنا للوعي الجمالي قد بيّن المشروعية المحدودة لوجهة النظر تلك، يصبح هذا المبدأ الذي يميّز الفنّ الأدبي عن النصوص المكتوبة الأخرى غامضاً بالنسبة إلينا. لقد رأينا أن الوعي الجمالي غير قادر على أن يدرك الحقيقة الأساسية حتى للفنّ الأدبي. لأن للفنّ الأدبي حقيقة مشتركة مع النصوص الأخرى مؤداها أنه يتحدث إلينا بموجب دلالة مضامينه. أما فهمنا فلا يعنى عناية خاصة بتحققه الشكلي كعمل للفنّ، بل بما يقوله لنا.

إن الاختلاف بين عمل الفنّ الأدبي وأيّ نصّ أدبي آخر ليس اختلافاً أساسياً. صحيح أن هناك اختلافاً بين لغة الشعر ولغة النثر، ومرة أخرى بين لغة النثر الشعري ولغة النثر «العلمي». يمكن بالتأكيد اعتبار هذه الاختلافات أيضاً من وجهة نظر الشكل الأدبي. غير أن الاختلاف الرئيس بين هذه «اللغات» المتنوعة يكمن بوضوح في مكان آخر: أي في التمييز بين الادعاءات بالحقيقة التي تزعمها كل

لغة. وللأعمال المكتوبة كلها وحدة عميقة تكون فيها اللغة هي ما يجعل المضامين ذات معنى. وفي ضوء ذلك، عندما يمارس المؤرخُ، مثلاً، فهم النصوص، فذلك لا يختلف كثيراً عن اختبارها كفنّ. وليس من باب المصادفة أن مفهوم الأدب لا يشمل أعمال الفنّ الأدبي وحسب، بل يشمل كلّ شيء دُوِّنَ كتابةً.

وبأيّ حال، ليس من قبيل الصدفة أن الأدب هو المجال الذي يمتزج فيه الفنّ بالعلم. إذ إن لنمط وجود نصّ ما شيئاً فريداً ولا يُضاهى. فهو يقدم للفهم مشكلة خاصة بالترجمة. فلا شيء غريباً، وفي الوقت نفسه مطلوباً، كالكلمة المكتوبة. ولا حتى المتحدثون بلغة أجنبية في اجتماع معين يمكن مضاهاتهم بهذه الغرابة، مادامت لغة الإيماء والصوت هي دائماً وجزئياً لغة مفهومة فوراً. فالكلمة المكتوبة وما يرشح عنها ـ الأدب ـ هي قدرة العقل على التعقّل منقولةً إلى الوسط الأشدّ غرابةً. ولا شيء يصلح أن يكون أثراً خالصاً جداً للعقل كالكتابة، ولكن لا شيء يعتمد اعتماداً كبيراً على فهم العقل كالكتابة أيضاً. وفي فكّ شفرة الكتابة وتأويلها، تحدث معجزة: معجزة تحويل شيء غريب ومَيْت إلى شيء معاصر ومألوف كلياً. وليس لهذا مثيل يأتينا من الماضي. فبقايا الحياة الماضية ـ ما يُترَك من البنايات، والأدوات، ومحتويات القبور ـ تبلى من عواصف الزمان التي تجرفها، بينما يكون التراث المكتوب إلى مدى معين، وحالما تُحلّ شفرته ويُقرَأ، عقلاً محضاً يتحدث إلينا كما لو كان في الحاضر. وذلك هو السبب في أن القدرة على القراءة، وفهم ما هو مكتوب، تشبه فنّاً سريّاً، بل هي سحر يحررنا ويقيّدنا. ففيها يبدو الزمان والمكان ملغييْن. والذين يستطيعون قراءة ما هو مدوّن كتابةً ينتجون حضوراً محضاً للماضي ويحققونه.

ومن هنا يمكننا أن نرى في سياقنا، وعلى الرغم من جميع التمييزات الجمالية، أن مفهوم الأدب هو مفهوم واسع ما أمكنه ذلك. وكما كنّا قادرين على أن نبيّن أن وجود عمل الفنّ هو لعب وأنه يجب أن يُدرَك من طرف المشاهد لكي يتحقق، كذلك يصدق على النصوص كلياً أن في عملية فهمها فقط يتحول الأثر الموات للمعنى إلى معنى حيّ. وعلينا أن نتساءل عمّا إذا كان ما اكتشفناه يصدق على تجربة الفنّ يصدق أيضاً على النصوص ككلّ، وبضمنها النصوص التي ليست

أعمالاً فنية. رأينا أن عمل الفنّ لا يتحقق إلاّ حين «يُعرَض»، وقد لفتت انتباهنا النتيجة التي مؤداها أن أعمال الفنّ الأدبي كلها لا تتحقق إلاّ حين تُقرَأ. فهل يصدق هذا الأمر على فهم أيّ نصّ؟ ألا يتحقق معنى النصوص كلها إلاّ حين تُفهَم وحسب؟ بتعبير آخر، هل يشبه الشيء المفهوم من معنى نصّ ما الشيء المسموع من معنى موسقيى ما؟ وهل ما يزال يمكننا الحديث عن الفهم إذا ما كانت لنا حرية في تحقيق معنى النصّ بالطريقة التي تكون فيها حرية للفنان المؤدي في تحقيق موضوعه؟

د. إعادة البناء والتكامل مهمتين تأويليتين

إن الفرع الدراسيّ الكلاسيكي الذي يعنى بفنّ فهم النصوص هو التأويلية. وإذا كانت محاججتي صحيحة، فإن المشكلة الحقيقية للتأويلية هي، بأية حال، مشكلة مختلفة تماماً عما يمكن أن يتوقعه المرء. فهي تؤشر إلى الاتجاه نفسه الذي نقل إليه نقدي للوعي الجمالي مشكلة علم الجمال. في الواقع، يجب أن تُفهَم التأويلية عندئذ بمعنى شموليّ جداً عندما تحيط بمجمل عالم الفنّ وأسئلته المركبة. يجب أن يُفهَم كل عمل فنيّ، وليس الأدب فقط، مثل أيّ نصّ آخر يتطلب فهماً، وهذا الضرب من الفهم يجب اكتسابه. يمنح هذا الوضعُ الوعيَ التأويليّ شموليةً تفوق حتى شمولية الوعي الجمالي .إذ لابدّ لعلم الجمال من أن يكون متشرّباً في التأويلية. لا يتكشف هذا التعبير عن اتساع المشكلة فقط، بل هو تعبير دقيق جوهرياً. وعلى العكس، يجب أن تكون التأويلية محددة ككلّ في أنها تُنصف تجربة الفنّ. ويجب أن يُدرَك الفهمُ كجزء من الحدث الذي يتحقق فيه المعنى، الحدث الذي يتشكل فيه معنى جميع التعبيرات ـ التعبيرات الفنية وجمبيع أنواع التراث الأخرى ـ ويصبح ذا وجود فعلي.

في القرن التاسع عشر، تطورت التأويلية التي كانت يوماً مساعدة لعلم اللاهوت والفلسفة وصارت نظاماً كوّن أساس العلوم الإنسانية كلها. فهي تجاوزت كلياً غرضها التداولي الأصلي الذي مؤداه جعل النصوص المكتوبة ممكنة الفهم، أو أسهلَ على الفهم. فلا يكون التراث المكتوب فقط غريباً وبحاجة إلى تمثل

جديد وأكثر حيوية، بل كل شيء لم يعد متموضعاً بشكل مباشر في عالم ـ أي التراث بأسره سواء أكان فناً أو إبداعاً من إبداعات الماضي الروحية الأخرى: مثل القانون والدين والفلسفة وما إلى ذلك ـ يكون بعيداً عن معناه الأصلي ويستند إلى روح منفتحة ومتوسطة نسميها كالإغريق، هرمس: رسول الآلهة. إن التأويلية تدين لظهور الوعي التاريخي ببقائها في مركز العلوم الإنسانية. ولكننا قد نتساءل عما إذا كان بإمكان النطاق التام للمشكلة التي تطرحها التأويلية أن يُدرَك على نحو كافٍ على أساس المقدمات المنطقية للوعي التاريخي.

حدد العمل السابق في هذا الميدان ـ ابتداءً من التأسيس التأويلي لفلهلم دلتاي للعلوم الإنسانية[274] وبحثه في نشوء التأويلية[275] ـ حدد بطريقته أبعاد المشكلة التأويلية. وقد تكون مهمتنا اليوم هي تحرير أنفسنا من التأثير المهيمن لمقترب دلتاي من هذه المسألة، وتحريرها من الأحكام المسبقة للفرع الدراسي الذي أوجده: أي التاريخ العقليّ "Geistesgeschichte".

من أجل إعطاء مخطط أوليّ لما هو متضمّن، وضمّ النتيجة المنهجية التي وصلت إليها محاججتي حتى الآن إلى منهجية التوسيع الجديد لهذه المشكلة، دعونا نفكر أولاً في المهمة التأويلية التي أقامتها ظاهرة الفنّ. وعلى الرغم من أنني بيّنتُ بوضوح أن «التمييز الجمالي» كان تجريداً لم يستطع إلغاء انتماء عمل الفنّ إلى عالمه، فمما لا يقبل الدحض أن الفنّ ليس شيئاً من الماضي ببساطة، بل هو قادر على تجاوز المسافة الزمانية بموجب حضوره الخاص ذي المعنى. ومن هنا يعرض الفنّ مثالاً ممتازاً للفهم في كلا الأمرين. وحتى لو لم يكن فهم الفنّ مجرد موضوع للوعي التاريخي، فإنه ينطوي على الدوام على توسط تاريخي. فما هي، إذن، مهمة التأويلية فيما يتعلق به؟

يقترح شليرماخر وهيغل طريقتين جِدُّ مختلفتين في الإجابة عن هذا السؤال. يمكن وصف هاتين الطريقتين بإعادة البناء والتكامل. إن المسألة الأولية بالنسبة

---

(274) Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII and VIII.

(275) Ibid., V.

لشليرماخر وهيغل هي وعي الفقدان والغربة بإزاء التراث الذي يحثّهما على التفكير التأويلي. وعلى الرغم من ذلك، فهما يحددان مهمة التأويلية على نحو بالغ الاختلاف.

يعنى شليرماخر (الذي سوف تؤخذ نظريته عن التأويلية بعين الاعتبار لاحقاً) يعنى كلياً بإعادة بناء العمل، في الفهم، كما تشكّل أصلاً. لأن الفنّ والنصوص المكتوبة التي وصلتنا من الماضي حُرِّفت عن عالمها الأصلي. وكما كشف تحليلي، يصحّ هذا الوضع على الفنّ كله، وبضمنه الأدب، غير أنه جليّ على نحو خاص في الفنون التشكيلية. يكتب شليرماخر، «عندما تدخل أعمال الفنّ التداول العام»، فإنها لا تعود على ما كانت عليه طبيعياً وأصلاً. «فجزء من مفهومية كل عمل منها مستمَدّ من تكوينه الأصلي». «ومن هنا يفقد عمل الفنّ بعضاً من دلالته إذا ما اقتُلع من سياقه الأصلي، إلاّ إذا حدث هذا الأمر لغرض حفظه تاريخياً». وهو يقول أيضاً، «من هنا يكون عمل الفنّ متجذراً حقيقةً في تربته الخاصة، في بيئته الخاصة. وهو يفقد معناه عندما يُقتَلَع من هذه البيئة ويدخل التداول العام؛ فهو مثل شيء أُنقذ من النار ولكنه ما زال موسوماً بحروقها»[276].

ألا يتمخض عن ذلك، عندئذ، أن العمل الفنّي يتمتع بدلالته الحقيقية حيثما ينتمي إلى الأصل؟ وهل يعني إلى حد ما إدراكُ دلالته، عندئذ، إعادة بناء هذا العالم الأصلي؟ وإذا اعترفنا بأن عمل الفنّ ليس موضوعاً لازمانياً للخبرة الفنية، بل هو ينتمي إلى «عالم» يحدد وحده دلالته الكاملة، فيبدو أن ما ينتج عن ذلك هو أن الدلالة الحقيقية للعمل الفنّي يمكن أن تُفهَم فقط بموجب أصله ونشوئه ضمن ذلك «العالم». ومن هنا يمكن أن تدّعي جميع الوسائل المختلفة لإعادة البناء التاريخية ـ إعادة تأسيس «العالم» الذي ينتمي إليه، إعادة تأسيس الموقف الأصلي الذي «كان في عقل» الفنان المبدع، إنجاز العمل بالأسلوب الأصلي، وهكذا دواليك ـ أن تدّعي أنها تكشف المعنى الحقيقي لعمل فنّ ما وتحميه من سوء الفهم والتأويل المنطوي على مفارقة تاريخية. هذا هو، في الواقع، تصوّر شليرماخر

(276) Schleiermacher, *Ästhetik*, ed. R. Odebrecht, pp. 84ff.

لتأويليته كلها ومقدمته المنطقية الضمنية لها. إن المعرفة التاريخية، طبقاً لشليرماخر، تفتح إمكانية إرجاع ما هو مفقود وتعيد بناء التراث، بقدر ما تستردّ المناسبة والظروف الأصلية. تسعى التأويلية إلى إعادة اكتشاف العُقدة في ذهن الفنان التي سوف تجعل دلالة عمله مفهومة تماماً، مثلما تحاول في نصوص أخرى أن تستنسخ عملية الإنتاج الأصلية للكاتب.

إن إعادة بناء الظروف التي وصل إلينا بها عمل ما من الماضي الذي كان متشكلاً أصلاً أمر مهم بلا ريب لفهم هذا العمل. غير أننا قد نتساءل عما إذا كان ما بحوزتنا هو حقيقةً معنى عمل الفنّ الذي نبحث عنه، وعما إذا كان صحيحاً أن نرى الفهم إبداعاً ثانياً، أي إعادة إنتاج الإنتاج الأصلي. وعلى نحو أساسيّ، فإن نظرة التأويلية هذه هي نظرة لا قيمة لها مثل العودة إلى الحياة الماضية أو استردادها. إن إعادة بناء الظروف الأصلية هي، مثل أية إعادة، مشروع لا طائل من ورائه في نظر تاريخية وجودنا. فما يُعاد بناؤه، أي الحياة التي تُستجلَب من الماضي المفقود، ليس هو الأصل. وفي استمراريته في حالة غريبة، يكتسب وجوداً ثقافياً ثانوياً فقط. تؤكد النزعة الراهنة هذا الحكم؛ نزعة إخراج أعمال الفنّ من المتاحف وإرجاعها إلى المكان الذي أُعدّت له أصلاً، أو استرداد الصروح المعمارية شكلها الأصلي. حتى اللوحة التي تؤخذ من المتحف وتعاد إلى كنيسة أو بناية مستعيدةً حالتَها الأصلية لا تعود إلى ما كانت عليه يوماً ما؛ فهي تصبح مجرد عامل جذب سياحي. وعلى نحو شبيه بذلك، فإن التأويلية التي اعتبرت الفهمَ إعادةَ بناءٍ للأصل ليست أكثر من نقل معنى ميت.

بمقابل ذلك، يضرب هيغل مثلاً على طريقة أخرى لتوازن الربح والخسارة في المشروع التأويلي. فهو يقدم إدراكاً واضحاً لعُقم الاسترداد عندما يكتب عن انحطاط العالم الكلاسيكي و«دين الفنّ» الخاص به: إن أعمال الموزيات (إلهات الفن) «هي الآن ما هي عليه بالنسبة لنا؛ فواكه طيّبة تُقطَف من الشجرة. يقدمها لنا قَدَرٌ ودود كفتاة قد تقوم بعرض تلك الفواكه. ليس لدينا الحياة الحقيقية لوجودها؛ أي الشجرة التي حملتْها، الأرض والعوامل الجوية، المناخ الذي يشكل مادتها، والتقلبات الموسمية التي تتحكم بنمائها. وليس لدينا القدر الذي منحنا إياها، مع

أعمال الفنّ تلك، وعالمها، وربيع الحياة الخلقية وصيفها اللذين تتفتحُ فيهما وتَنْضِجُ، بل لدينا الذاكرة المبطَّنة لهذا الواقع»[277]. وهو يدعو علاقة الأجيال القادمة كلها بأعمال الفنّ تلك التي وصلت إلينا بأنها «فعالية خارجية تُزيل بقع المطر أو الغبار عن هذه الفاكهة، وبدلاً من العناصر الداخلية لواقع العالم الأخلاقي المحيط، الخصب، والحيوي، تحلّ هذ العلاقة محلَّ البنية المعقدة للعناصر الميتة لتجربتها الخارجية، وللغة، ولسماتها التاريخية وما إلى ذلك. ولا يكون هذا الأمر من أجل العيش ضمن ذلك الواقع بل ببساطة لتقديمه ضمن الذات»[278]. إن ما يصفه هيغل هنا هو بدقة ما متضمّن في قاعدة شليرماخر للحفظ التاريخي، وفيما عدا ذلك، ثمة تأكيد سلبي مع هيغل. إن البحث عن الظروف المناسبية التي تحقق دلالة أعمال الفنّ لا يمكن أن تنجح في إعادة بنائها. فهي تبقى فاكهة تُقطَف من الشجرة. ووضعها مجدداً في سياقها التاريخي لا يمحضنا علاقة حيّة بها، بل بالأحرى يمحضنا مجرد تمثيل تصوّري. ولا ينكر هيغل مشروعية تبني مقترب تاريخي لفنّ الماضي. على العكس، هو يؤكد مبدأ البحث التاريخي في الفنّ؛ غير أن هذا المقترب، مثل أيّ مقترب «تاريخي»، هو فعالية خارجية في نظر هيغل.

فيما يتعلق بالتاريخ، وبضمنه تاريخ الفنّ، ليست المهمة الأصيلة للعقل المفكر مهمة خارجية طبقاً لهيغل، بقدر ما يرى العقل نفسَه ممثَّلاً في التاريخ بطريقة أسمى. ولتطوير صورة الفتاة التي تقدم الفاكهة المقتطفة من الشجرة، يكتب: «ولكن كما أن الفتاة التي تقدم الفاكهة المجتناة هي أكثر من الطبيعة Nature التي تقدمها، في المقام الأول، بكلّ ظروفها وعواملها ـ الأشجار، والهواء، والضوء، وما أشبه ـ بمقدار ما تستطيع الفتاة أن تضمّ جميع هذه العوامل، بطريقة أسمى في ضوء الوعي الذاتي، تضمها في عينيها وفي إيماءاتها،

(277) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 524.

(278) ثمة ملاحظة في كتاب هيغل **علم الجمال** (تحرير هوثو، المجلد الثاني، ص 233) تشير إلى أن "قيام الفرد بمجرد تعويد نفسه تدريجياً" على حالة مهجورة ليس حلاً بالنسبة لهيغل، يقول: "من العقيم تملّك، إن صح التعبير، رؤى العالم الماضية تملكاً جوهرياً؛ أي محاولة الركون إلى إحدى هذه الرؤى كأن يصبح المرء، مثلا، كاثوليكياً، كما يفعل الكثيرون في الأوقات الراهنة؛ وذلك من أجل الفنّ وتحقيق راحة البال. . . ".

كذلك فإن روح القدر التي تمنحنا أعمال الفنّ هذه هي أكبر من الحياة الأخلاقية وواقع أناس معينين، ذلك لأن التذكّر الداخليّ للروح التي ما زال يُضفى عليها طابع خارجي تظهر فيها. إنها روح القدر المأساوي التي تحشد جميع هذه الآلهة والخصائص الفردية للجوهر ضمن هيكل آلهة واحد، في روح واعية بذاتها كروح».

يشير هيغل هنا إلى ما وراء البعد الكلي الذي أدرك فيه شليرماخر مشكلة الفهم. فهو يرقّيه إلى المستوى الذي أسس عليه الفلسفة كأسمى شكل من أشكال العقل المطلق. يبلغ الوعي الذاتي للروح التي تستوعب، كما يبيّن النصّ، حقيقة الفنّ ضمن ذاته «بطريقة أسمى»، يبلغ ذروتَه في الفلسفة بوصفها معرفة مطلقة. فبالنسبة لهيغل، إذن، تكون الفلسفة، الاختراق الذاتي التاريخي للروح، هي التي تنجز المهمة التأويلية. هذا هو الموقع المقابل الأكثر تطرّفاً للنسيان الذاتي للوعي التاريخي. ففيه يتحول المقترب التاريخي لإعادة البناء التصورية إلى علاقة فكرية بالماضي. وهنا يقرر هيغل حقيقة لا لبس فيها، بقدر ما أن الطبيعة الأساسية للروح التاريخية لا تكمن في استرجاع الماضي، بل تكمن في التوسط الفكري مع الحياة المعاصرة. وهيغل محقّ حينما لا يعدّ مثل هذا التوسط الفكري علاقةً خارجيةً تأسست بعد الواقعة، بل هو يضعها على مستوى حقيقة الفنّ نفسها. بهذه الطريقة، يكون مفهومه للتأويلية أعظم قيمةً من تأويلية شليرماخر على نحو رئيس. تُلزمنا مسألة حقيقة الفنّ أيضاً بأن نشرع في نقد كلٍّ من الوعي الجمالي والوعي التاريخي، بقدر ما نبحث في الحقيقة التي تُظهر نفسَها في الفنّ والتاريخ.

الباب الثاني

توسيع سؤال الحقيقة إلى الفهم في العلوم الإنسانية

مَنْ لا يفهم شيئاً، لا يمكنه أن يستنبط معنى من الكلمات

مارتن لوثر



الفصل الأول

توطئة تاريخية

المبحث الأول
مساءلة التأويلية الرومانسية وتطبيقها على دراسة التاريخ

أ. تغير التأويلية من عصر التنوير إلى الرومانسية

إذا ما اتبعنا هيغل، وليس شليرماخر، فعلى تاريخ التأويلية أن يرتب أولوياته على نحو مختلف تماماً. فلا تعود ذروتها تكمن في الفهم التاريخي المتحرر من الانحياز الدوغمائي بأسره، ولن نعود نحن قادرين على أن نرى التأويلية بالشكل الذي قدمه دلتاي مقتفياً أثر شليرماخر. ولكن يتعين علينا، بالأحرى، أن نقتفي خطوات دلتاي، وأن نولي عنايتنا لأهداف غير أهداف الوعي الذاتي التاريخي لدى دلتاي. وسوف نتجاهل تماماً التناول الدوغمائي للمشكلة التأويلية التي كان العهد القديم قد طرحها على الكنيسة المبكرة[1]، وسنقنع ببحث تطور المنهج التاريخي

---

(1) E. g., Augustine's *De doctrina christina*. Cf. Gerhard Ebeling's article "Hermeneutik" in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3rd ed.

في العصر الحديث الذي بلغ أوجَه مع نشوء الوعي التاريخي.

1. ما قبل تاريخ التأويلية الرومانسية

تطور فنّ، أو تقنية، الفهم والتأويل من حوافز متناظرة سلكت سبيلين: السبيل اللاهوتية والسبيل الفيلولوجية. فالتأويلية اللاهوتية تطورت، كما بيّن دلتاي[2]، من دفاع دعاة الإصلاح الديني عن فهمهم للكتاب المقدس ضد هجمات اللاهوتيين الثالوثيين، ومن اقتناعهم بضرورة التراث؛ أما السبيل الفيلولوجية فقد تطورت كوسيلة بيد الحركة الإنسانوية في مطالبتها بإحياء الأدب الكلاسيكي. إن كلا السبيلين تتضمن إعادة اكتشاف شيء ليس مجهولاً تماماً، ولكن معناه صار غريباً وليس في المتناول. إن الأدب الكلاسيكي، رغم أنه كان على الدوام ماثلاً كمادة للتعليم الإنسانوي، إلاّ أن العالم المسيحي كان قد امتصه تماماً. وكذلك الأمر بالنسبة للكتاب المقدس، فهو كان كتاب الكنيسة المقدس وعلى هذا النحو كان يُقرأ، غير أن فهمه كان يحدده ويحجبه ـ كما يصر دعاة الإصلاح ـ التراثُ الكنسي الدوغمائي. وكلا التراثين يتعامل مع لغة أجنبية، وليس مع لغة البحث السائدة في العصور الوسطى: اللاتينية، لذلك كان من الضروري، من أجل دراسة التراث في أصوله، تعلم الإغريقية والعبرية وكذلك اللاتينية النقية. لقد زعمت التأويلية، عبر تطبيقها تقنيات خاصة، الكشفَ عن المعنى الأصلي للنصّوص في كلا التراثين؛ الأدب الإنسانوي والكتاب المقدس. ومما له أهمية بالغة هو أن التراث الإنسانوي قد توحد مع الإصلاح من خلال لوثر وميلانكثون.

وبقدر ما يُنظر إلى تأويلية الكتاب المقدس على أنها تعود إلى ما قبل تاريخ تأويلية العلوم الإنسانية الحديثة، فإنها تتأسس على مبدأ الكتاب المقدس في الإصلاح. وفرضية لوثر عن ذلك هي على النحو الآتي تقريباً: إن الكتاب المقدس

---

(2) Dilthey, "Die Entstehung der Hermenutik," *Gesammelte Schriften*, V, 317-38.
[وفي أثناء ذلك ظهرت النسخة الأصلية الرائعة جداً كمجلد ثان من الجزء الثاني لكتابه عن سيرة شليرماخر الذاتية. انظر تقييمي في خاتمة هذا الكتاب ص717]

هو مؤوِّل نفسه[3] sui ipsius interpres. نحن لا نحتاج إلى التراث لتحقيق فهم مناسب للكتاب المقدس، ولا نحتاج إلى فن التأويل بالأسلوب الذي كان يتبعه المبدأ القديم عن المعنى الرباعي للكتاب المقدس، ولكن الكتاب المقدس ينطوي على معنى أحادي يمكن أن يُستشفّ من النصّ: هو المعنى الحرفي sensus literalis. أما المنهج الأمثولي على نحو خاص، الذي بدا سابقاً أنه ضروري من أجل وحدة مبدأ الكتاب المقدس الدوغمائية، فيكون مسوغاً الآن فقط حيثما يكون المعنى الرمزي نفسه قائماً في الكتاب المقدس. وهكذا فإنه يكون ملائماً عندما يتناول الحكايات الرمزية. ومع ذلك، فإن العهد القديم يجب أن لا يكتسب صلته الوثيقة الخاصة بالمسيحية من خلال تأويل رمزي، علينا أن نتناوله حرفياً؛ فمن خلال كونه يُفهم حرفياً، ويُرى إليه تعبيراً عن القانون الذي أبطلته رحمة المسيح، يكتسب العهد القديم دلالة مسيحية.

ومع ذلك، فإن معنى الكتاب المقدس الحرفيّ لا يمكن فهمه كمعنى أحاديّ في كلّ مكان وكلّ زمان. فالكتاب المقدس من حيث كليته يهدي إلى فهم فقرات فردية؛ وهذا الكلّ يمكن بلوغه فقط من خلال تراكم فهم الفقرات الفردية. إن هذه العلاقة الدائرية بين الكلّ والأجزاء ليست بالأمر الجديد. فلقد كانت معروفة في البلاغة الكلاسيكية، التي تقارن الكلام المثالي بالجسد العضوي، وبالعلاقة بين

(3) لقد بحث غيرهارد إيلنغ، مقتفياً عمل ك. هول K. Holl، المبدأ التأويلي لتفسير لوثر للكتاب المقدس بحثاً تفصيلياً في *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (1942)*، وكذلك Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 56 (1959), 172-230 والمقالة الحديثة "Wort Gottes und Hermeneutik" في ZThK, 56 (1959). وهنا علينا أن نقدم وصفاً موجزاً يقيم تمييزات ضرورية، ويوضح انتقال التأويلية إلى الحقل التاريخي الذي ظهر في القرن الثامن عشر. ومن أجل الاطلاع على المشكلات الفعلية لفرضية الاعتماد على الكتاب المقدس وحده sola scriptura، قارن مقالة إيلنغ "Hermeneutik" (نوهنا بها في الهامش رقم واحد في أعلاه) {See Ebling, Wort und Glaube, II(Tübingen, 1969),99-120، وانظر أيضاً مقالتي "philosophische Hermeneutik," *GW*, II, 92-117 وكتاب *Philosophische Hermeneutik, ed. H. G. Gadamer and G. Boehm (Frankfurt: Suhrkamp, 1976)*.

الرأس وأعضاء الجسد. فنقل لوثر وأتباعه[4] هذه الصورة، المألوفة في البلاغة الكلاسيكية، إلى عملية الفهم؛ وطوروا المبدأ الكليّ في التأويل النصيّ القائل إن تفصيلاتِ نصٍّ ما يجب أن تُفهم من السياق contextus ومن الغرض scopus؛ وهو المعنى الموحد الذي يهدف إليه الكل[5].

وبقدر ما يعوّل لاهوت الإصلاح الديني على هذا المبدأ في تأويل الكتاب المقدس، يظل مقيداً بمبدأ أساسي هو نفسه قائم على دوغما؛ أعني الدوغما القائلة إن الكتاب المقدس هو نفسه وحدة واحدة. فاللاهوت الذي جرى إصلاحه، إذا ما نظر إليه من وجهة النظر التاريخية للقرن الثامن عشر، هو أيضاً دوغمائي،

---

(4) إن تشبيه الرأس caput والأعضاء membra موجود لدى فلاسيوس أيضاً.

(5) إن أصل مفهوم النظام يتأسس كما هو واضح على نفس الحالة اللاهوتية التي تتأسس عليها التأويلية. وبحث أو. ريتشل المعنون *System und Systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und in der philosophischen Methodologie (Bonn,1906)* بحث رائع جداً. فهو يبين أنه لكون لاهوت الإصلاح لم يعد يرغب في أن يضمّ موسوعياً التراث الدوغمائي، إنما سعى إلى إعادة تنظيم التعاليم المسيحية على أساس فقرات رئيسة في الكتاب المقدس (*loci communes*)، إتجه نحو التنظيم المنهجي؛ وهذه قضية ذات نفع كبير عندما نضع نصب أعيننا الظهور اللاحق لمصطلح "النظام system" في فلسفة القرن السابع عشر. وهناك شيء آخر جديد اخترق البنية التقليدية للعلم الكليّ الخاص بالنزعة المدرسية؛ وهو العلوم الطبيعية الجديدة. فهذا العنصر الجديد أجبر الفلسفة على التنظيم المنهجي؛ أعني التوفيق بين القديم والجديد. وتمتد جذور مفهوم النظام، الذي أصبح مذّاك مطلباً منهجياً أساسياً للفلسفة، في الفجوة التي حصلت بين الفلسفة والعلم في مطلع العصر الحديث، ويبدو أنه مطلب أساسي للفلسفة بسبب أن هذه الفجوة طرحت على الفلسفة مذّاك مهمتها الثابتة. [وللاطلاع على تاريخ الكلمة على المرء أن يبدأ بـ *Epinomis, 991e* [الجزء الملحق بكتاب **القوانين** لأفلاطون، ويُعتقد أن كاتبه هو فيليبوس الرياضي، (المترجمان)] حيث تظهر الكلمة نظام *systema* مرتبطة بالكلمتين عدد *arithmos* وانسجام *harmonia*. فهي تظهر محملة بعلاقات الأعداد والنغمات في تنظيم السماوات. (See *Stoicorum Veterum Fragmenta*,ed Arnim, II, 168, fr 527,11 passim). وربما يفكر المرء بمفهوم هيرقليطس عن التناغم: (*Vorsokratische Schriften*, ed. Diels-Kranz, 12 b 54): فتنافر الأصوات يبدو أنه يتم "التغلب" عليه من خلال الفواصل المتناغمة. إذ تُوحَّد هذه العناصر المتعارضة لتشكل جزءاً من مفهوم "النظام" في علم الفلك والفلسفة.

ويستبعد أي تأويل فردي صريح للكتاب المقدس يأخذ باعتباره السياق النسبي لنصّ ما، وغرضه الخاص، وأسلوب تأليفه.

وفي الحقيقة يبدو اللاهوت الإصلاحي غير متماسك. فهذا اللاهوت نسخ أيضاً، عبر تأكيده النهائي على الصيغة البروتستانتية الإيمانية كدليل لفهم وحدة الكتاب المقدس، أقول نسخ مبدأ الكتاب المقدس لصالح تقليد حركة الإصلاح المبتسرة. وهذا الحكم ليس فقط حكم اللاهوت المضاد لحركة الإصلاح، إنما هو أيضاً حكم دلتاي[6]. فهو يشرح هذه التناقضات في التأويلية البروتستانتية من وجهة نظر وعي ذاتي تام للعوالم التاريخية. ونحن بدورنا سوف نبحث فيما إذا كان هذا الوعي الذاتي، الذي يخصّ بالضبط المعنى اللاهوتي لتفسير الكتاب المقدس، مسوّغاً فعلاً، أو ما إذا كان المبدأ الحرفي والتأويلي لفهم النصوص بموجب شرائطها الخاصة مبدأً غير مقنع، ودائماً ما يكون في حاجة للدعم من طرف دليل دوغمائي غير معترف به بشكل عام.

وعلى أية حال، نحن نستطيع أن نسأل هذا السؤال اليوم بعد أن بلغت ممكنات عصر التنوير التاريخي مداها التام؛ فدراسات دلتاي لأصل التأويلية تظهر تماسكاً منطقياً مقنعاً، نقول ذلك وشاغلنا المفهوم الحديث للعلم. فالتأويلية كان عليها أن تتخلص في يوم ما من جميع تحديداتها الدوغمائية، لتصبح حرة وتحقق ذاتها، وبهذه الطريقة يمكنها أن ترتفع إلى مستوى أورغانون تاريخي كلي. وهذا ما حدث في القرن الثامن عشر عندما أدرك رجال أمثال زيملر، وإرنيستي أنه من أجل فهم الكتاب المقدس فهماً مناسباً كان من الضروري إدراك حقيقة أن الكتاب المقدس له مؤلفون متنوعون، بمعنى أنهم يهجرون فكرة الوحدة الدوغمائية للشريعة. ومن خلال «تحرير التأويل من الدوغما» (دلتاي)، أصبح ينظر إلى مجموع الكتابات المسيحية المقدسة على أنه مجموع مصادر تاريخية كان يجب، بوصفها أعمالاً مكتوبة، أن تخضع ليس فقط إلى تأويل قواعدي grammatical، وإنما إلى تأويل تاريخي أيضاً[7]. وفهم هذه الكتابات على وفق سياقها الكلي

(6) قارن Dilthey II, 126, n. 3، حيث يتناول دلتاي نقد رتشارد سيمون لفلاسيوس.

(7) إن زيملر، الذي يدعو إلى هذا، ما يزال يرى أنه يؤيد ما يتضمنه الكتاب المقدس =

يحتاج الآن أيضاً إلى الاستعادة التاريخية للسياق الحي الذي تنتمي إليه هذه الوثائق. والمبدأ التأويلي القديم في فهم الجزء بمقتضى الكل ما عاد مقيداً ومحدداً بالوحدة الدوغمائية للشريعة، بل كان معنياً بكلية الواقع التاريخي الذي انتمت إليه كل وثيقة تاريخية فردية.

ومادام لم يعد هناك أي اختلاف بين تأويل الكتابات الدينية وتأويل الكتابات الدنيوية، ومادامت هناك، من ثم، تأويلية واحدة، فإن هذه التأويلية ليس من مهمتها الأساسية فقط أن تقوم بدور الممهِّد للبحث التاريخي ـ أي فن تصحيح تأويل المصادر الأدبية ـ ولكنها تتضمن العمل الكلي للبحث التاريخي نفسه. فما يصدق على المصادر التاريخية، بأن تُفهم كل جملة منها على أساس سياقها فقط، يصدق على مضمونها أيضاً. فسياق تاريخ العالم ـ الذي يظهر فيه المعنى الصحيح للموضوعات الفردية، الكبيرة منها أو الصغيرة، والمعنى الصحيح للبحث التاريخي ـ هو نفسه كلٌ يجب أن يُفهم بمقتضاه معنى كل جزئية فهماً كاملاً، وهو نفسه يجب أن يُفهم، في الحقيقة، بموجب هذه الجزئيات. إن العالم التاريخي هو، إن جاز التعبير، الكتاب الغامض العظيم، والعمل الكليّ للروح الإنسانية، المكتوب بلغات الماضي؛ ومهمتنا فهم نصوصه. إن البحث التاريخي يتصور نفسه على وفق نموذج الفيلولوجيا. وسوف نرى أن هذا، في الحقيقة، هو النموذج الذي أسس عليه دلتاي الرؤية التاريخية للعالم.

إذن، لا تبلغ التأويلية استقلالها، في نظر دلتاي، إلاّ حين تكفّ عن خدمة أيّ غرض دوغمائي ـ وهو، بالنسبة للاهوتي المسيحي، الإعلان الصحيح للبشارة ـ وتبدأ بأداء دور أورغانون تاريخي. وبأي حال، فإذا كانت فكرة عصر التنوير التاريخي التي اتبعها دلتاي سوف تتبين أنها وهم، فإن حقبة ما قبل تاريخ التأويلية التي رسم هو صورتها سوف تكتسب دلالة مختلفة تماماً أيضاً. فتطور هذه الحقبة

= من معنى يفيد الخلاص، بقدر ما يكون الإنسان، الذي يفهم الكتاب المقدس فهماً تاريخياً، "قادراً الآن أيضاً على التحدث عن هذه الموضوعات بطريقة يمليها تغير الأزمان وتغير ظروف الناس المحيطين بنا" (مقتبس من مقال إبلنغ "Hermeneutik" أشرنا إليه في الهامش رقم واحد)، وهذا يعني أن البحث التاريخي يكون في خدمة التطبيق.

إلى وعي تاريخي لن يكون، إذن، تحرراً من أغلال الدوغما، بل سيكون تحولاً في طبيعتها. وهذا الأمر نفسه يصدق بالضبط على التأويلية الفيلولوجية. إذ إن فنّ النقد ars critica الخاص بالفيلولوجيا افترض مسبقاً ومن دون تأمّل نموذجيةَ الثقافة الكلاسيكية التي ساعدت على وصولها إلينا. كان عليها، أيضاً، أن تغير من طبيعتها عندما لم تعد هناك أية علاقة واضحة للنموذج الذي يحتذى بين الثقافة الكلاسيكية والعصر الراهن. تبين ذلك من خلال خصومة القدماء والمحدثين، التي تعبر عن الموضوعة العامة للحقبة كلها من الكلاسيكية الفرنسية إلى الحقبة الكلاسكية الألمانية. أفضت هذه المشكلة إلى تطور التأمل التاريخي الذي وضع في النهاية حداً لادعاء الثقافة الكلاسكية بأنها ثقافة معيارية. وفي حالة كلٍّ من النقد الأدبي واللاهوت، قادت العملية نفسها بشكل أساسي إلى تصور عن تأويلية كلية لا تعود فيها نموذجية التراث الخاصة افتراضاً مسبقاً أمام المهمة التأويلية.

بهذا فإن علم التأويلية ـ كما بلوره شليرماخر في مجادلته مع الفيلولوجييْن أف. أ. وولف وأف. آست، وأحكمته إلى مدى أبعد تأويلية إرنيستي اللاهوتية ـ لم يكن، إذن، مجرد مرحلة أخرى في تاريخ فن الفهم. ففي الواقع، كان يرافق تاريخ الفهم، منذ أيام الفيلولوجيا الكلاسيكية، تأملٌ نظريٌّ. ولكن هذه التأملات كانت «وسيلة تقنية»؛ أي أنها تحاول خدمة فن الفهم، تماماً كما تحاول البلاغة خدمة فن الكلام، وكما تحاول «الشعرية» خدمة فن الشعر وتقييمه. وبهذا المعنى، كانت التأويلية اللاهوتية لدى آباء الكنيسة الأوائل، ولدى حركة الإصلاح وسيلتين تقنيتين. ولكن فهماً كهذا يستحيل الآن مشكلة. وشمولية هذه المشكلة تبين أن الفهم أصبح مهمة بمعنى جديد، ومن هنا يكتسب التأمل النظري دلالة جديدة. فهو لم يعد مجموعة تقنيات توجّه ممارسة الفيلولوجي أو اللاهوتي. صحيح أن شليرماخير يدعو ممارسته التأويلية تقنية، ولكنها تقنية بمعنى منهجي مختلف تماماً. فهو يتفحص الأساس النظري للإجراء الذي يشترك فيه اللاهوتيون والفيلولوجيون؛ وذلك بالعودة إلى ما وراء اهتمامات كل منهما، إلى علاقة أساسية جداً؛ أي فهم الأفكار.

ولقد كان الأمر مختلفاً لدى أسلافه المباشرين من الفيلولوجيين. فالتأويلية

كان يحددها، كما يرون، مضمون ما كان يُراد فهمه، وتلك كانت وحدة الأدب الكلاسيكي والمسيحي الواضحة ذاتياً. فلقد كان هدف آست من التأويلية بأسرها هو «البرهنة على وحدة الحياة الإغريقية والمسيحية»[8]. أما شليرماخر، من الجهة الأخرى، فلم يعد يلتمس وحدة التأويلية في وحدة مضمون التراث التي يُطبق عليها الفهم، إنما هو يلتمسها بالأحرى، وبمعزل عن أي مضمون معين، في وحدة إجراء لا تميزه حتى الطريقة التي تنتقل فيها الأفكار؛ سواء أكان عن طريق الكتابة أم شفاهاً، أو عن طريق لغة أجنبية أم عن طريق لغة المرء الخاصة. فثمة حاجة للفهم حيثما لا يكون هناك فهم مباشر؛ أي متى ما أُخذت إمكانية سوء الفهم بالحسبان.

تنطلق فكرة شليرماخر عن تأويلية كلية من حقيقة أن تجربة اغتراب الفهم وإمكانية سوء الفهم هي تجربة كلية. ومن الصحيح أن هذه الاغتراب أعظم ـ وسوء الفهم أسهل ـ في الأقوال الفنية مما في الأقوال غير الفنية، وأعظم في القول المكتوب مما في القول الشفاهي، الذي يؤوّل باستمرار، إن جاز القول، بواسطة الصوت الحي. ولكن توسيع شليرماخر للمهمة التأويلية إلى «حوار ذي معنى» ـ وهذا أمر يتميز به شليرماخر ـ هو، بالضبط، ما يبين إلى أي مدى أساسي وبعيد تغيّر فيه معنى الاغتراب ـ الذي يفترض بالتأويلية تجاوزه ـ مقارنة بمهمة التأويلية المتصورة الآن. فأصبح الاغتراب يُفترض، بمعنى جديد وشامل، مُلازماً لفردية الأنت.

وبأي حال، يتعين علينا أن لا نعدّ المعنى الحي، بل والمتألق، لفردية الإنسان الذي ذهب إليه شليرماخر، قد ترك تأثيراً يتعلق بمزاج الفرد الخاص على نظريته. إنما هو في الحقيقة رفض من خلال النقد أيَّ شيء عدّه عصر التنوير،

(8) ودلتاي الذي يلاحظ هذا ولكنه يقيمه بصورة مختلفة، يكتب في العام 1859: "يجب الانتباه إلى أن الفيلولوجيا، وعلم اللاهوت، والتاريخ، والفلسفة"... لم تكن بعدُ علوماً متميزة كما نراها الآن. فهاينه Heyne كان أول من جعل الفيلولوجيا فرعاً منفصلاً، وولف كان أول من أطلق على نفسه طالباً في هذا الفرع الدراسي *Der junge Dilthey*، ص 88.

تحت عنوان «أفكار عقلانية»، طبيعة تشترك فيها الإنسانية، فاقتضى هذا الرفض منه إعادة تحديد كاملة لعلاقتنا بالتراث(9). لقد خضع فن الفهم لفحص نظري أساسي وتهذيب شامل؛ لأن أي إجماع متأسس كتابياً أو عقلانياً لم يعد بمستطاعه أن يمثل الدليل الدوغمائي لفهم النص. لذلك كان من الضروري لشليرماخر أن يقدم تحفيزاً أساسياً للتأمل التأويلي، وأن يضع بذلك مشكلة التأويلية ضمن أفق غير معروف آنئذ.

ومن أجل أن نقدم الخلفية الحقيقية للتغير الأصيل الذي يُحدثه شليرماخر في تاريخ التأويلية، فلننظر في نقطة لم ينظر فيها شليرماخر نفسه، كما أنها اختفت تماماً، منذ شليرماخر، من ميدان التأويلية (وغيابها يقلص على نحو لافت للنظر من أهمية دلتاي التاريخية في تاريخ التأويلية)؛ وعلى الرغم من ذلك، فإنها في الحقيقة تهيمن على مشكلة التأويلية، ويجب أن توضع بالاعتبار إذا ما أردنا أن نفهم مكانة شليرماخر في تاريخ هذه المشكلة. فلنبدأ بالقضية الآتية: «إن الفهم يعني أن يفهمَ أحدُنا الآخر». إنّ الفهم هو، أساساً، اتفاق. لذلك يفهم الناس، في العادة، بعضهم بعضاً على نحو مباشر، أو أنهم يجعلون من أنفسهم مفهومين من أجل الوصول إلى اتفاق. إن بلوغ فهم ما هو دائماً بلوغ فهم حول شيء ما. وفهم أحدنا الآخر يتعلق دائماً بشيء ما. ونحن نتعلم من اللغة أن موضوع [الفهم] ليس مجرد موضوع اعتباطي للمناقشة، ومستقل عن عملية الفهم المتبادل، إنما هو في الحقيقة سبيل الفهم المتبادل ذاته وهدفه. فإذا ما فهم شخصان أحدهما الآخر بمعزل عن أي موضوع معين، فهذا يعني أنهما يفهمان أحدهما الآخر ليس في هذا الجانب أو ذاك فقط، إنما في جميع الأشياء الجوهرية التي توحِّد الكائنات الإنسانية. ويصبح الفهم مهمة خاصة فقط عندما يلف التشوش الحياة الطبيعية (الحياة التي هي المعنى المشترك حيث يقصدان موضوعاً مشتركاً). وحيث ينشأ

(9) لقد عدّ وولف ومدرستُه "الفنَّ العام للتأويل" جزءاً من الفلسفة، مادام "كلُّ شيء موجَّهاً أساساً نحو التعرف على حقائق الاخرين وفحصها عندما نفهم ما يقولونه" (Walcg, p. 165). والشيء نفسه يصدق على بنتلي عندما يدعو الناقد "إلى أن يجعل من أفكار المؤلف وقوتها الإكراهية الضوء الذي يهتدي به" (مقتبس من Wegner, *Altertumskunde*, p. 94).

سوء الفهم، أو حيث يجعلنا تعبير ما نشعر بالغربة أمامه كونه غير واضح، تكون الحياة الطبيعية في الموضوع المقصود قد أعيق سبيلها بطريقة تجعل من المعنى المُعطى معنى رأي الآخر، أو رأي الأنت، أو رأي النص، أو بشكل عام بوصفه قضية ثابتة. وحتى في الحالة هذه يحاول المرء عموماً أن يصل إلى موافقة حقيقية ـ وليس مجرد فهم ودّي للشخص الآخر ـ وبهذا الشكل فإن المرء يتقدم، مرة أخرى، من خلال الموضوع. وفي حالة إذا ما كانت جميع الحركات التي تشكل فن المحادثة ـ المجادلة، والسؤال والجواب، والاعتراض والدحض، وهي حركات يمارسها الفرد بخصوص نصّ ما كحوار داخلي تعقده الروح التي تلتمس الفهم ـ هي حركات عقيمة، أقول في هذه الحالة فقط ينعطف البحث. وحينئذ فقط يصبح جهد الفهم واعياً بفردية الأنت، ويضع فرادته موضع الاعتبار. فنحن عندما نتناول نصاً أجنبياً، فإنه يكون موضوع تأويل قواعدي ولغوي، ولكن هذا مجرد شرط أولي. ففي محاولة فهم مضمون ما يُقال، تنشأ بشكل واضح مشكلة الفهم الحقيقية عندما يقوم السؤال الآتي: كيف توصّلَ إلى رأي كهذا؟ فهذا النوع من الأسئلة يكشف عن غرابة من نوع مختلف تماماً، ويدل أساساً على تخلٍّ عن المعنى المشترك.

ونقد سبينوزا للكتاب المقدس مثال جيد على ذلك، كما أنه في الوقت نفسه من الأمثلة المبكرة. في الفصل السابع من كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة** يبلور سبينوزا منهجه في تأويل الكتاب المقدس عبر مناظرته بتأويل الطبيعة: فنحن يتعين علينا أن نستمد معنى المؤلفين من المعطيات التاريخية، مادامت الأشياء المروية في تلك الكتب (قصص المعجزات والوحي) لا يمكن أن تُستمد من المبادئ التي نعرفها من خلال العقل الطبيعي. فبغض النظر عن حقيقة أن الكتاب المقدس ككل يحمل دلالة أخلاقية لا ريب فيها، فإن كل شيء مهم، في تلك المسائل التي لا يمكن أن تفهم في ذاتها، يمكن أن يُفهم فقط إذا ما فهمنا عقل المؤلف «تاريخياً»؛ أي أن نتغلب على أحكامنا المسبقة، ولا نفكر بشيء آخر غير ما كان عقل المؤلف يفكر فيه.

فالتأويل التاريخي في ضوء «روح الكاتب» يكون ضرورياً، إذن، بسبب طبيعة المضامين المبهمة وغير القابلة للفهم. ويقول سبينوزا إننا عندما نؤوّل إقليدس فإننا لا نُعنى بحياة المؤلف، ودراساته، وعاداته[10]، وهذا يصدق أيضاً على روح الكتاب المقدس في ما يتعلق بالمسائل الأخلاقية. ولكون هناك أشياء غير قابلة للإدراك في قصص الكتاب المقدس، فإن فهمنا يعتمد على قدرتنا على استشفاف معنى المؤلف من مجمل عمله. وليس مهماً هنا، في الحقيقة، أن يأتي ما يعنيه المؤلف مطابقاً لرؤيتنا مادمنا نريد أن نعرف فقط معنى العبارات وليس حقيقتها. ولهذا فنحن بحاجة إلى إقصاء أغراضنا الخاصة، بل حتى أغراضنا العقلية (وبالطبع إقصاء أغراضنا التي تولدها أحكامنا المسبقة) (§17).

وهكذا تعتمد طبيعة فهم الكتاب المقدس على حقيقة أن ما له معنى يمكن أن يُفهم بمجرد الاطلاع عليه، أما ما ليس كذلك فيمكن أن يُفهم «تاريخياً». إن تعثر الفهم المباشر للأشياء من حيث حقيقتها هو الدافع على الانعطاف نحو التاريخ. أما مسألة ما تعنيه هذه الصياغة للمبدأ التأويلي بالنسبة لعلاقة سبينوزا الخاصة بتراث الكتاب المقدس فهي مسألة منفصلة. وبأي حال، فإن المدى الذي يمكن أن يبلغه الفهم بهذه الطريقة التاريخية فقط إنما هو، بالنسبة لسبينوزا، مدى عظيم، حتى إذا كان روح الكل (الذي يعلّم الفضيلة الحقة) واضحاً، وإن ما هو واضح ذو أهمية حاسمة.

فإذا ما عدنا بهذا الشكل إلى ما قبل تاريخ التأويلية التاريخية، فإن أول ما يجب ملاحظته هو أن هناك انسجاماً وثيقاً بين الفيلولوجيا والعلوم الطبيعية في أشكالهما المبكرة. وهذا يعني شيئين. فمن الجهة الأولى، يُفترض بالإجراء العلمي «الطبيعي» أن ينطبق كذلك على مقترب المرء لتراث الكتاب المقدس، ويعزّز هذا المنهج بالمنهج التاريخي. ولكن من الجهة الأخرى، فكما أن طبيعة فن الفيلولوجيا تعني الفهم من خلال سياق ما، كذلك تعني طبيعة البحث في الطبيعة فك شفرة

(10) ما يدل على انتصار الفكر التاريخي هو أن شليرماخر ما يزال يرى في تأويليته إمكانية لتأويل إقليدس تأويلاً ذاتياً؛ أي أن ينظر في أصول أفكار إقليدس (p. 151).

«كتاب الطبيعة»[11]. وإلى هذا الحد يكون المنهج العلمي قائماً على الفيلولوجيا.

وينعكس هذا في حقيقة أن الخصم الذي يتعين على علم الطبيعة الجديد أن يؤكد نفسه بإزائه هو المعرفة المكتسبة من الكتاب المقدس والسلطة. وبالمقابل تكمن ماهية العلم الجديد في منهجيته الخاصة، التي تفضي من خلال الرياضيات والعقل إلى التبصر في ما هو واضح بذاته.

وكما بيّن تفحصنا الموجز لسبينوزا، فإن النقد التاريخي للكتاب المقدس الذي ظهر بشكل تام في القرن الثامن عشر ذو أساس دوغمائي كامن في إيمان عصر التنوير بالعقل. وقد حاول، بطريقة مشابهة، رواد آخرون للتفكير التاريخي ـ ومن بينهم أسماء عديدة ظهرت في القرن الثامن عشر وتغشّاها النسيان الآن ـ أن يقدموا مخططات تهدي إلى فهم الكتب التاريخية وتأويلها. ومن بين هؤلاء وصِّفَ كلادينيوس[12] بأنه المبشر بالتأويلية الرومانسية[13]، ونحن في الحقيقة نجد لديه المفهوم اللافت للنظر، مفهوم «وجهة النظر point of view»، الذي يفسر «لماذا نرى شيئاً على هذا النحو وليس على نحو آخر»، وهو مفهوم متحدر من علم البصريات، وكلادينيوس يستعير هذا المفهوم من لايبنز.

ومع ذلك، فإننا سننظر إلى كلادينيوس نظرة خاطئة، كما يدل عنوان كتابه، إذا ما رأينا إلى تأويليته شكلاً مبكراً للمنهجية التاريخية. فبالنسبة له ليس فقط «تأويل الكتابات التاريخية» لا يتمتع بالأهمية العظمى ـ مع أن المضمون الحقيقي للكتابات هو الشيء المهم ـ بل أن مشكلة التأويل ككل تبدو له أساساً مشكلة

(11) وهكذا رأى بيكون منهجه الجديد **تأويلاً للطبيعة** *interpretatio naturae*. قارن ص466 في أدناه. [وانظر أيضاً Ernst Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelater* (Bern, 1948), pp. 116ff وكذلك Erich Rothacker, *Das 'Buch der Natur': Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, ed. W. Perpeet (Boonn, 1979).]

(12) *Einleitung zur richtigen Auslegung vernûnftiger Reden und Schriften* (1742).

(13) ويظل كتاب جواكيم ووتش ذو المجلدات الثلاثة والمعنون **الفهم** *Das Verstehen* ضمن أفق أفكار دلتاي تماماً.

بيداغوجية ومناسبية. فالتأويل يُعنى، على نحو جلي، «بالكتابات والخطابات العقلانية». ويرى أن التأويل يعني «تقديم تلك الأفكار الضرورية من أجل فهم فقرة ما فهماً نموذجياً». لذلك، لا يقوم التأويل بأن «يدل على الفهم الصحيح لفقرة ما»، إنما هو بالأحرى يُقصد منه صراحة إلى رفع الالتباسات من النصوص التي تحول دون أن يحقق الدارس «الفهم التام» (من مقدمة كتابه). ففي التأويل يجب على المرء أن يكيف نفسه مع بصيرة الدارس (§102).

بناءً على ذلك، فإن الفهم والتأويل هما، بالنسبة لكلادينيوس، ليسا متماثليْن (§648). فمن النادر أن تحتاج فقرة ما إلى التأويل، فهي عموماً تُفهم فهماً مباشراً عندما يكون المرء على اطلاع على الموضوع الذي تتناوله، سواء أنبّهت الفقرة المرءَ على هذا الموضوع أم أنه يصل إلى معرفته من خلالها فقط (§682). ومما لا شك فيه، فإن الشيء المهم بالنسبة للفهم هو فهم الموضوع، أي فهم الفكرة الحقيقية. وهذا ليس إجراءً تاريخياً ولا إجراءً نفسياً تكوينياً.

على الرغم من ذلك، فإن كلادينيوس على يقين تام من أن فن التأويل قد اكتسب ضرورة جديدة وخاصة بقدر ما يضفي فنّ التأويل الشرعية على التأويل. وجليّ أن فن التأويل هذا ليس ضرورياً مادام «الدارس يحمل المعرفة نفسها التي يحملها المؤوِّل» (بحيث «أن ما يجب فهمه» واضح من دون الحاجة إلى إثباته)، أو «بسبب الثقة التي يمنحها الدارس للمؤول». ولكن أياً من هذين الشرطين لم يكن، كما بدا لكلادينيوس، متحققاً في زمانه؛ فعدم تحقق الشرط الثاني يأتي بقدر ما «يريد» الدارسون (ضمن روح عصر التنوير) «أن يروا بأم أعينهم»، أما الشرط الأول فإنه بقدر نموّ المعرفة ـ من خلال تقدم العلم ـ ينمو على نحو مطرد التباس الفقرات التي يراد فهمها (§668f.). وعليه فإن الحاجة إلى تأويلية تتأكد بالضبط مع انهيار الفهم الواضح ذاتياً.

وعلى هذا النحو فإن الحقيقة القائلة إن التأويل تفرضه المناسبة تكشف أخيراً دلالتها الأساسية. فيصل كلادينيوس إلى نتيجة لافتة للنظر إلى حد بعيد. فهو يرى أن فهم مؤلف ما فهماً تاماً هو ليس كفهم الكلام أو الكتابة فهماً تاماً (§86). فمعنى مؤلف نص ما ليس معياراً لفهم النصّ. «فما دام الأشخاص لا يستطيعون أن يعوا

كل شيء، فإن كلماتهم، وكلامهم، وكتابتهم يمكن أن تعني شيئاً هم أنفسهم لم يقصدوا قوله أو كتابته»، وبالنتيجة «فعندما يحاول المرء أن يفهم كتاباتهم، فإنه قد يفكر بحق بأشياء لم تطرأ على بال الكتّاب».

وحتى إذا كان الأمر عكس ذلك «بحيث أن مؤلفاً ما يعني **أكثر** مما يقدر المرء على فهمه»، فإن المهمة الحقيقية للتأويلية لا تتمثل بالنسبة لكلادينيوس في فهم هذا «**الأكثر**» [الذي عناه المؤلف]، إنما في فهم المعنى الحقيقي للكتب ذاتها (أي مضمونها). ولكون «جميع كتب الأشخاص وكلامهم تنطوي على شيء غير قابل للإدراك» ـ أي تلك الالتباسات الناجمة عن قصور معرفتنا بموضوعها ـ يصبح التأويل أمراً ضرورياً: «فالفقرات العقيمة يمكن أن تصبح خصبة بالنسبة لنا» مادامت «تبعث العديد من الأفكار».

ينبغي أن يلاحظ أن كلادينيوس لم يتأمل، في كل ملاحظاته تلك، في تفسير الكتاب المقدس، فهو لا يكترث صراحة «بالكتابات المقدسة» التي يكون «الفنّ الفلسفي في التأويل» بالنسبة لها مجرد خطوة تمهيدية. كما لا يحاول أن يضفي الشرعية على كل ما يمكن التفكير فيه (أي كل «تطبيق «application») كجزء من معنى كتاب ما، إنما يضفي الشرعية على ما ينسجم مع مقاصد الكاتب. ولكن من الواضح أن هذا لا يعني بالنسبة له تحديداً تاريخياً أو نفسياً؛ إنما يعبر عن تطابق بخصوص الموضوع الذي يضع في اعتباره تفسيرياً، كما يقرر كلادينيوس صراحة، علم اللاهوت المعاصر له[14].

2. مشروع شليرماخر لتأويلية كلية

يبدو التاريخ السابق على تأويلية القرن التاسع عشر، كما نرى، مختلفاً جداً حين لا نعود ننظر إليه من خلال تصورات دلتاي المسبقة. فأية فجوة تلك التي تقوم بين سبينوزا وكلادينيوس من جهة وشليرماخر من جهة أخرى! وعدم القدرة

(14) وهذا ينطبق بالتأكيد على زيملر الذي تبين عبارته التي أشرنا إليها في أعلاه في هامش رقم 7 البُعد الديني لمطالبته بتأويل تاريخي.

على الفهم تحرض، بالنسبة لسبينوزا، على الانعطاف من خلال التاريخي، وتتضمن، بالنسبة لكلادينيوس، فن التأويل بمعنى التوجه كلياً نحو الموضوع، أقول إن عدم القدرة على الفهم هذه كان لها عند شليرماخر دلالة شمولية مختلفة كلياً.

إن الاختلاف الأول، اللافت للنظر، الذي أراه، هو أن شليرماخر لا يتكلم كثيراً على الافتقار إلى الفهم بوصفه سوء فهم. فلم يتخذ شليرماخر في اعتباره وظيفة التأويل البيداغوجية وسيلة تساعد على فهم الآخر (الدارس)؛ فالتأويل والفهم، بالنسبة له، متناسجان لُحمةً بسَداة تناسجَ جانبي الكلمة الخارجي والداخلي، وفي الحقيقة كانت كل مشكلة عن التأويل هي مشكلة عن الفهم[15]. فهو يُعنى بقدرة الفهم subtilitas intelliggendi، وليس بقدرة التفسير[16] subtilitas explicandi (بله التطبيق applicatio)[17]. ولكن الأهم هو أن شليرماخر يميز بوضوح بين ممارسة تأويلية مهلهلة ينتج فيها الفهم آلياً، وممارسة دقيقة تنطلق من مقدمة تفيد أن ما ينتج آلياً هو سوء فهم[18]. وإلى هذا التمييز يستند إنجازه الخاص - الذي كان يرمي إلى تطوير فن حقيقي للفهم بدلاً من أن يكون «تجميع ملاحظات». وهذا شيء جديد أساساً. فمن الآن فصاعداً، لن ننظر إلى صعوبات الفهم وإخفاقاته على أنها عرضية، إنما عناصر أساسية يجب تجنبها مقدماً. لذلك يعرِّف شليرماخر التأويلية بأنها «فن تجنّب سوء الفهم». فالتأويلية تتعالى على ما تتصف به الأغراض البيداغوجية من طابع تأويلي حيني، وتنال استقلالية منهج بقدر

(15) [إن هذا الانصهار للفهم والتأويل، الذي أخذه عليّ كتّاب من مثل إ. د. هيرش، أخذته أنا من شليرماخر. انظر Schleirmacher, *Sämtliche Werke,* III, part 3, 384 (وأعيد طبعه في *Philosophische Hermeneutik, ed. Gadamer and Boehm (Frankfurt: Suhrkamp, 1976), p. 163*: "يختلف الفهم عن التأويل اختلاف حديث المرء بصوت عال وحديثه مع نفسه بصمت". وكانت لهذه النظرة نتائج مهمة بالنسبة لطبيعة التفكير اللغوية].

(16) الذي يضع إرنستي علاوة عليه دُربة المؤوِّل institutio interpretis NT (1761), p. 7.

(17) J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723), p. 2.

(18) *Hermeneutik*, §§ 15 and 16, *Werke*, I, part 7, 29f.

ما «ينتج سوء الفهم آلياً وبقدر ما يتعين على الفهم أن يكون مرغوباً فيه ومطلوباً في كل نقطة»[19]. «فجميع المهمات متضمنة في هذا التعبير السلبي»؛ أي تعبير تجنّب سوء الفهم. وشليرماخر يرى الحلَّ الإيجابي لهذه المهمات مجموعة من القواعد النحوية والنفسية التأويلية، وهي متميزة تماماً حتى في وعي المؤول من الالتزام بمضمون دوغمائي.

ومن دون شك، لم يكن شليرماخر أول من قصر التأويلية على توضيح ما قاله الآخرون كلاماً ونصاً. ففن التأويلية لم يكن أبداً وسيلة لدراسة الأشياء. وهذا يميز التأويلية منذ البدء مما يدعوه شليرماخر بالجدل. ولكن حالما تجري محاولة فهم شيء ما (الكتاب المقدس أو عمل كلاسيكي)، تنعقد على نحو غير مباشر إشارة إلى الحقيقة المخفية في النص التي يجب أن يسلَّط الضوءُ عليها. وفي الحقيقة، فإن ما يُفهَم ليس فكراً يعد جزءاً من حياة أخرى، إنما هو يعد حقيقة. ولهذا السبب بالضبط تكون التأويلية ذات وظيفة إضافية، وتظل ثانوية بالنسبة لدراسة الأشياء. وشليرماخر يأخذ هذا باعتباره بقدر ما يصل التأويلية، ضمن نظام العلم، بالجدل.

وعلى الرغم من ذلك، فإن المهمة التي يضطلع بها شليرماخر هي بالضبط فرز إجراء الفهم. فيحاول أن يجعله منهجاً مستقلاً قائماً بذاته. وهذا يعني أن شليرماخر يحرر نفسَه من المهمات المحدودة التي شكلت تأويلية سَلَفَيْه؛ وهما وولف وآست. فهو لا يقبل أن تقتصر التأويلية على اللغات الأجنبية، أو على الكلمة المكتوبة، » كما لو أن الشيء نفسه لا يمكن أن يحدث في المحادثة وفي الإصغاء إلى كلام ما»[20].

فكان هذا أكثر من كونه توسيعاً للمشكلة التأويلية من فهم ما مكتوب إلى فهم الخطاب بشكل عام؛ إنه يوحي بتحول أساسي. فما يجب أن يُفهم الآن ليس فقط الكلمات المضبوطة ومعانيها الموضوعية، وإنما أيضاً فردية المتكلم أو

(19) bid., p. 30.

(20) Friedrich Schleirmacher, *Werke*, III, part 3, 390.

المؤلف. فشليرماخر يعتقد أن المؤلف يمكن أن يُفهم فهماً حقيقياً فقط عبر الرجوع إلى أصل فكره. فما كان لدى سبينوزا حالة تحدد القدرة على الفهم، ومن ثم تقتضي انعطافاً من خلال التاريخي، كان يمثل لدى شليرماخر المعيار والافتراض المسبق الذي منه يطور نظريته في الفهم. فالشيء الذي يجده «موضع إهمال كبير، بل حتى موضع تجاهل واسع» هو «فهم متتالية ما من الأفكار بوصفها عنصراً منبثقاً من الحياة، وبوصفها فعلاً مرتبطاً بأفعال أخرى حتى لو كانت من نوع آخر»[21].

وبناءً على ذلك، يضع شليرماخر التأويل النفسي (التقني) جنباً إلى جنب التأويل القواعدي. وهذه هي مساهمته الأميز[22]. ونحن سوف نهمل تعليقاته اللامعة على التأويل القواعدي، ومن بينها ملاحظات عن الدور الذي تلعبه كليانية اللغة المعطاة مقدماً بالنسبة للكاتب ـ وبالنسبة لمؤوله من ثم ـ وكذلك ملاحظات عن دلالة أدب ما ككل بالنسبة لعمل فردي. فالبحث المعاصر في نصوص شليرماخر غير المنشورة[23] يبين أن التأويل النفسي فقط أخذ تدريجياً يسود تطوره الفكري.

---

(21) [Ibid., p. 392 (*Philosophische Hermeneutik*, pp. 177f].

(22) [انظر نقد مانفريد فرانك لوجهة نظري، وردي على نقده في "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Vrsuch einer Selbstkritik," GW, II, 13ff].

(23) تستند معرفتنا بتأويلية شليرماخر لحد الآن على "محاضراته الأكاديمية" للعام 1829، وعلى محاضرة عن التأويلية نشرها لوكه Lücke. وهذه المحاضرة أعيدت صياغتها على أساس مخطوطة العام 1819، وعلى ملاحظات شليرماخر في محاضراته في سنواته العشر الأخيرة. وتبين لنا هذه الحقيقة أن نظريته التأويلية التي نعرفها تعود إلى الفترة الأخيرة من فكر شليرماخر، وليس إلى فترة بداياته الخصبة مع فريدريك شليغل. فكان لهذا كما بيّن دلتاي وقع مؤثر. والمناقشة في أعلاه تبدأ أيضاً من هذه النصوص، وتسعى إلى رسم اتجاهاتها الأساسية. ومع ذلك، فإن نسخة لوكه لا تخلو من عناصر تشير إلى تطور فكر شليرماخر التأويلي، ولذلك تستحق الانتباه. وأنا أرى أن هاينز كيميرل قد اشتغل على المواد غير المنشورة الموجودة في الأكاديمية الألمانية في برلين، ونشر نصاً نقدياً منقحاً في *Abhandlungen der Heidekkberger Akademie der Wissenschaften (1959), 2nd Abhandelung*. يحاول كيميرل في أطروحته تحديد اتجاه تطور شليرماخر. قارن مقالته *Kantstudien, 51, no. 4, 410ff*. [وطبعة كيمرل الجديدة أكثر أصالة، وإن كانت أقل من طبعة لوكه مقروئية، وتحمل الآن عنوان F. D. E. Schleirmacher, *Hermeneutik und Kritik*, ed. Manfred Frank (Frankfurt, 1977)].

بأي حال، أصبح التأويل النفسي المؤثّر الرئيس على منظري القرن التاسع عشر؛ سافيني، وبوكه، وشتاينثال، وفي مقدمتهم جميعاً دلتاي.

يعدُّ شليرماخر التمييزَ المنهجي بين الفيلولوجيا والدوغما أمراً جوهرياً حتى في حالة الكتاب المقدس(24)، حيث تكون عمليةُ تأويل كلّ كاتب على هدي نفسيته الفردية أقلَّ أهمية من دلالة ما هو منتظم دوغمائياً ومشترك بينهم(25). فالتأويلية تتضمن التأويل القواعدي والنفسي. ولكن مساهمة شليرماخر الخاصة هي التأويل النفسي. وهي أساساً عملية إلهامية، يُنزل فيها المرءُ نفسَه ضمن الإطار الكليّ للمؤلف، وإدراكُ «للأصل الباطني» لعملية تأليف عمل ما(26)، وإعادة إبداع للفعل الإبداعي. وهكذا، فإن الفهم هو إعادة إنتاج لعملية إنتاج أصلية، ومعرفةٌ بما معروف (بوكه)(27)، وإعادةُ بناء تبدأ من لحظة التصور الحيوية، أي من «القرار الأصلي» بوصفه المركز المنظم لعملية التأليف(28).

إن عملية فرز الفهم بهذه الطريقة تعني، مع ذلك، أن بنية الفكر الذي نحاول أن نفهمه بوصفه قولاً أو بوصفه نصّاً يجب أن لا يُفهم بهدي من موضوعه، إنما يُفهم بوصفه بناءً جمالياً، أو عملاً فنياً أو «فكراً جمالياً». وإذا

---

(24) I, part 7, 262:
وحتى لو لم نكن قادرين على تحقيق فهم تام بالطبائع الشخصية لكتّاب العهد الجديد، فإن الإنجاز العظيم يظل ممكناً وأعني به الفهم التام ... للحياة التي كانت تجمعهم".

(25) *Werke,* I, part 7, 83.

(26) *Werke*, III, part 3, 355, 385, 364.

(27) *Enzyklopädie und Methodologie der phiologischen Wissenschaften,* ed. Bratuschek (2nd ed., 1886), p.10.

(28) صاغ دلتاي، في سياق دراساته للخيال الشعري، المصطلح "وجهة الانطباع point of impression"، ونقل تطبيقه من الفنان إلى المؤرخ (VI, 283). وسوف نناقش لاحقاً دلالة هذا التطبيق من وجهة نظر التاريخ الفكري. وأساس هذا المصطلح يكمن في مفهوم شليرماخر عن الحياة: "حيثما تكون هناك حياة، تكون وظائفنا وأعضاؤنا متحدة". والتعبير "القرار الخلّاق germinal decision" موجود في أعماله الكاملة، الجزء السابع، ص 168. [مفهوم وجهة الانطباع impression-point يعبّر عن لحظة حاسمة لحياة ما أو نصّ ما تقيم تمفصلاً بكلية الحياة أو النصّ. فهو جانب يتعلق بالقراءة تكون لحظته مؤقتة؛ أو هو مقترب تفسيري محدد يتضمن اكتشافاً أو اختياراً. (المترجمان)]

وضعنا هذا نصب أعيننا، سوف نفهم لماذا تكون نقطة الخلاف غير ذات صلة بالموضوع (أي «وجود» شليرماخر). فشليرماخر يتبع تعريفات كانط للجمالي عندما يقول «إن التفكير الفني يمكن أن يتميز فقط باللذة القصوى أو الدنيا»، و«يكون موافقاً فقط لفعل الذات البالغ الأهمية»[29]. والآن، فإن الشرط المسبق لوجود فهم ما هو أن هذا «التفكير الفني» ليس مجرد فعل ذي أهمية بالغة، إنما هو فعل يعبر عن نفسه. وشليرماخر يرى «الأفكار الفنية» لحظاتٍ من الحياة تحتوي على لذة كبيرة بحيث أنها تطفح في شكل قول، ولكنها ـ مهما كانت اللذة التي تثيرها هذه اللحظات في «الأشكال الأصلية للأعمال الفنية» ـ تظلّ حتى في شكلها هذا فكراً فردياً، وبناءً حراً لا تُربط بكائن. وهذا بالضبط ما يميز النصوص الشعرية من النصوص العلمية[30]. وشليرماخر يعني بهذا من دون شك أن القول الشعري لا يخضع لمعيار موصوف سلفاً عن اتفاق يتعلق بشيء ما، لأن ما يُقال في الشعر لا يمكن أن يُفصل عن الطريقة التي يُقال بها. فحرب طروادة، مثلاً، موجودة في قصيدة هوميروس، والشخص المعني بواقعة حرب طروادة التاريخية لا يعود يقرأ قصيدة هوميروس بوصفها خطاباً شعرياً. كما أنه ما من أحد يؤكد أن قصيدة هوميروس اكتسبت حقيقة شعرية نتيجة حفريات آثارية. فما يجب أن يُفهم هنا ليس فكراً مشتركاً يدور حول موضوع معين، إنما هو فكر فردي يكون من حيث طبيعته ذاتها بناءً حراً، والتعبيرَ الحرّ لكائن فردي.

ولكن ما يميز شليرماخر هو أنه يجدُّ في طلب عنصر الإنتاج الحرّ هذا في كل مكان. حتى أنه يميز أنواع الحوار بالطريقة نفسها عندما يتحدث عن «الحوار الحر» الذي يعزوه إلى الفكر الفني، بالإضافة إلى «الحوار الملائم» الذي يتعلق بالبحث المشترك عن المعنى، كما أنه الشكل الأصلي للجدل. ومضمون الأفكار في الحوار الحرّ تكون «متجاهَلة فعلياً». فالحوار ليس سوى التحفيز المتبادل للفكر («وليس له غاية طبيعية غير الاستنفاد التدريجي للعملية الموصوفة»)[31]، إنه نوع من الخلق الفني في عملية التواصل التبادلية.

---

(29) Schleirmacher, *Dialektik*, ed. Odebrecht, pp. 569f.

(30) *Dialektik*, p. 470.

(31) *Dialektik*, p. 572.

وبقدر ما يكون القول ليس مجرد نتاج باطني للفكر، إنما هو تواصل أيضاً، وبقدر ما يكون له، بحد ذاته، شكل خارجي، فإنه ليس فقط التجلي المباشر للفكر، وإنما هو يفترض سلفاً التأمل الانعكاسي. وبالطبع، هذا يصدق في المقام الأول على ما تجسده الكتابة، ومن ثم على جميع النصوص. فالنصوص تكون دائماً عرضاً من خلال الفن[32]. ولكن حيث أن الكلام فنّ، يكون الفهم فناً كذلك. وبهذا، فإن الكلام كله، وجميع النصوص، مرتبط أساساً بفن الفهم، والتأويلية، وهذا يفسر الصلة بين البلاغة (التي هي جزء من علم الجمال) والتأويلية؛ فكل فعل فهم هو، بالنسبة لشليرماخر، المعاكس لفعل الكلام، وإعادة بناءِ بناءٍ ما. لذلك تكون التأويلية نوعاً معاكساً للبلاغة والشعرية.

قد يفجؤنا نوعاً ما أن نجد الشعر مرتبطاً، على هذا النحو، بفن الكلام[33]، لأنه يبدو لنا أن سموّ الشعر ورفعته تتمثل بالضبط في أن لغته ليست لغة بلاغة؛ بمعنى أنه يحوز وحدة المعنى والشكل المستقلة عن أي ارتباط بالبلاغة التي تحمل معنى المخاطبة والإقناع. ومع ذلك، لا يُعنى تصور شليرماخر عن «التفكير الفني» (الذي يضمِّنه الشعرَ والبلاغة) بالنتاج، إنما يُعنى بتوجه الذات. وبذلك، تعتبر الفصاحة هنا فناً خالصاً ـ أي أنه فن يهمل الغرض والحقيقة ـ أو تعبيراً عن خصوبة خلاقة. وبطبيعة الحال، فإن الحد القائم بين الفني واللافني هو حد سائب، وكذلك الحد بين الفهم اللافني (المباشر) والفهم الذي يتم بلوغه من خلال إجراء فني. وبقدر ما يحدث هذا الإنتاج آلياً طبقاً لقوانين وقواعد، وليس من خلال عبقرية لاواعية، فإن المؤول سوف يعيد إنجاز عملية التأليف بوعي، ولكن إذا كان الإنتاج فردياً، ونتاجاً خلاقاً حقيقياً لعبقرية ما، فلن تكون هناك عملية إعادة خلق تسير طبقاً لقوانين معينة. فالعبقرية ذاتها تخلق النماذج والقواعد. فهي تخلق طرقاً جديدة في استخدام اللغة، وأشكالاً أدبية جديدة. وشليرماخر ملمٌ تمام الإلمام بهذا الاختلاف. وبحسب التأويلية، فإن ما ينسجم مع إنتاج العبقرية هو الإلهام، والحلُّ الآنيّ، الذي يفترض نوعاً من التجانس الروحي. غير أن الحد القائم بين اللافني

(32) *Ästhetik*, Odebrecht, p. 269.

(33) *Ästhetik*, p. 384.

والفني، بين الإنتاج الآلي والإنتاج العبقري، هو حد سائب بقدر ما تكون الفردية هي ما يتم التعبير عنه دائماً، ومن هنا فإن عنصر العبقرية المتحررة من القيود دائماً ما تكون فعالة، كما هو الحال مع الأطفال الذين ينمون لغوياً؛ وعليه فإن الأساس النهائي للفهم بأسره يجب أن يكون فعلاً إلهامياً من أفعال التجانس الروحي، وتعتمد إمكانية هذا الفعل على رابط موجود قبلاً بين الأفراد.

وهذا في الواقع هو افتراض شليرماخر المسبق، الذي يفيد بأن كل فردية هي تجلٍ لروح كلية، ومن ثم «فإن كل فرد ينطوي على شيء بالغ الصغر من كل فرد آخر، وبذلك فإن المقارنة بالفرد تُحفِّز الإلهام». وهكذا يستطيع شليرماخر أن يقول إن فردية المؤلف يمكن أن تفهم مباشرة «بأن ينقل المرءُ نفسَه، إن جاز التعبير، إلى الآخر». ومادام شليرماخر يركز الفهم على مشكلة الفردية، فإن مهمة التأويلية تظهر له مهمة كلية. وفيما يتعلق بحالتي الاغتراب والألفة المتطرفتين، فإنهما تُطرحان على كل فردية بشكل مختلف نسبياً. وسيعنى «منهج» الفهم بما هو مشترك من خلال المقارنة، وبما هو فريد من خلال الإلهام على حد سواء؛ وسيكون منهجاً مقارناً وإلهاماً. ولكنه سيظل في كلتا الحالتين «فناً»؛ لأنه لا يستطيع أن يتحول إلى تطبيق آلي للقواعد. فالإلهام يظل أمراً لا مناص منه[34].

وعلى أساس هذه الميتافيزيقا الجمالية عن الفردية، يطرأ تغيير مهم على المبادئ التأويلية التي يستخدمها الفيلولوجيون واللاهوتيون. وشليرماخر يشايع فريدريك آست والتراث التأويلي والبلاغي كله عندما يذهب إلى القول إن المبدأ الأساسي للفهم هو أن معنى الجزء يمكن أن يُكتشف من خلال السياق فقط؛ أي من خلال الكل. وهذا يصدق، بالطبع، على فهم أية جملة فهماً قواعدياً وكذلك وضعها ضمن سياق العمل ككل، حتى لو كان هذا الكل هو ما يُعنى به الأدب والشكل الأدبي؛ غير أن شليرماخر يطبق هذا التوصيف على الفهم النفسي، الذي يفهم ضرورة كل بنية فكرية عنصراً في السياق الإجمالي لحياة امرئ ما.

من المعروف أن هذه المحاجة من حيث شكلُها المنطقي هي محاججة

(34) Schleiermacher, *Werke,* I, part 7, 146f.

دائرية؛ لأن الكلّ، الذي بموجبه يُفهم الجزء، لا يعطى لنا قبل الجزء، إلا على وفق أسلوب شرعة دوغمائية (كتلك التي تحكم الكاثوليكية، وتحكم إلى درجة معينة كذلك الفهم البروتستانتي للكتاب المقدس) أو على وفق فكرة مسبقة شبيهة بذلك عن روح عصر من العصور (كافتراض آست بأن فكرة العقاب والثواب الأخرويْن تميز روح العالم القديم).

بيد أن شليرماخر يقول إن هذه الدلائل الدوغمائية لا تستطيع أن تدعي أية شرعية قبلية؛ لذا فهي مجرد تحديدات نسبية لهذه الدائرية. فالفهم، من حيث الأساس، هو دائماً حركة دائرية من هذا النوع، وهذا هو السبب في أن العودة المتكررة من الكل إلى الأجزاء، والعكس بالعكس، أمرٌ جوهريٌ. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الدائرة هي توسع مطرد مادام مفهوم الكل نسبياً، ومندمجاً في سياقات متسعة أبداً ليؤثر على فهم الجزء الفردي. وشليرماخر يطبق إجراءه العادي هذا عن الوصف الجدلي القطبي [قطبا الكل والجزء] على التأويلية، وهكذا فهو يأخذ في اعتباره حقيقة أن الفهم مؤقت ولا تُرتجى منه نهاية، موضحاً إياها على أساس المبدأ التأويلي القديم عن الكل والجزء. ولكنه يقصد من وراء ذلك أن تكون هذه النسبية التأملية المميزة مخططاً يصف عملية الفهم أكثر مما هي مبدأ أساسي. وتكشف لنا ذلك حقيقة أن شليرماخر يفترض شيئاً من قبيل الفهم الكامل عندما تحدث عملية الإلهام «عندما تتلقى في الأخير وعلى نحو مفاجئ جميع العناصر الفردية استنارة تامة».

وقد نتساءل عمّا إذا كنا سنحمل هذه العبارات (التي نجدها لدى بوكه بنفس المعنى) على نحو صارم، أم أنها تصف فقط اكتمالاً نسبياً للفهم. صحيح أن شليرماخر عدّ الفردية لغزاً لا يمكن فضّ مكنوناته تماماً، كما ذهب إلى ذلك فيلهلم فون همبولدت على نحو أوضح، ولكن حتى هذه العبارة بحاجة إلى أن تفهم بشكل نسبي: فالحاجز الذي يعترض العقل والفهم يظل هنا شيئاً لا يمكن تجاوزه تماماً. ويمكن تجاوز ذلك من خلال الشعور، ومن خلال فهم مباشر، ووجداني، ومتجانس روحياً. فالتأويلية فنٌ وليست عملية آلية. وعليه فإنها توصل عملها، أي الفهم، إلى اكتماله مثل عمل فني.

والآن، فإن تحديد هذه التأويلية المستند إلى مفهوم الفردية يمكن أن ينظر إليه في ضوء حقيقة أن شليرماخر لا يجد مهمة التفسير الأدبي، أو تفسير الكتاب المقدس ـ أي فهم نصّ مكتوب بلغة أجنبية وفي عصر ماضٍ ـ أكثر إشكالية من أيّ نوع آخر من الفهم. ولكن من الصحيح، حتى لشليرماخر نفسه، أن هناك مهمة خاصة عندما يتعلق الأمر بجسرِ مسافة زمنية طويلة. وشليرماخر يدعو عملية الجسر هذه «التماهي بالقارئ الأصلي». غير أن عملية التماهي هذه، أي الإنتاج اللغوي والتاريخي للشبيه، هي بالنسبة إليه شرط مثالي مسبق لفعل الفهم الفعلي فقط، فعل لا يتمثل في التماهي بالقارئ الأصلي إنما يتمثل في أن يضع المرء نفسه على مستوى المؤلف نفسه، وبذلك يتكشف النصّ عن تجلٍّ فريد لحياة المؤلف. فمشكلة شليرماخر ليست مشكلة غموض تاريخي، إنما هي غموض **الأنت**.

بأي حال لعلنا نتساءل عن إمكانية التميز بهذه الطريقة بين التماهي بالقارئ الأصلي وعملية الفهم. وفي الواقع فإن هذا الشرط المثالي المسبق ـ التماهي بالقارئ الأصلي ـ لا يمكن أن يتحقق قبل الفهم، بل هو بالأحرى لا يمكن أن ينفصم عنه. فحتى في حالة نصّ معاصر مكتوب بلغة لا نفقهها، فإن معناه يتكشف بالطريقة التي وصفناها، أي من خلال الحركة المتأرجحة بين الكل والجزء. وشليرماخر يدرك هذا. فمن خلال هذه الحركة نتعلم دائماً أن نفهم لغة لا نفقهها، أو لغةً أجنبية، أو ماضياً غريباً. فالحركة الدائرية ضرورية لأنه «ما من شيء يحتاج للتأويل يمكن أن يفهم من الوهلة الأولى»[35]. فالقارئ حتى عندما يقرأ نصاً في لغته عليه أن يتمثل كلياً كلاً من معجمية المؤلف، والأهم فرادة ما يقوله. ويترتب على تلك العبارات، التي يقولها شليرماخر نفسه، أن التماهي بالقارئ الأصلي لا يمكن أن يُفصل عن الجهد الفعلي من أجل الفهم، الذي يراه شليرماخر تماهياً بالكاتب.

فلنرَ بشكل أدق ما يعنيه شليرماخر بالتماهي، فهذا المفهوم يعني بالطبع ما هو أكثر من مجرد التساوي. إن الإنتاج وإعادة الإنتاج يظلان عمليتين مميزتين.

(35) *Werke*, I, part 7, 33.

وهكذا، يقرر شليرماخر أن الهدف هو فهم كاتب ما على نحو أفضل مما فهم هو نفسَه، وهذه الصيغة تكررت منذ ذلك الوقت، وفي ضوء تأويلها المتغير يمكن أن يُقرأ تاريخ التأويلية الحديثة ككل. وفي الحقيقة، تتضمن هذه العبارة مشكلة التأويلية الكلية. وسيكون من المفيد إذن أن نمحّص معنى هذه العبارة.

إن ما يعنيه شليرماخر واضح، فهو يرى فعل الفهم إعادة بناء للإنتاج. وهذا حتماً يجعل الكثير من الأشياء، التي ربما لم يعِها الكاتب، مدرَكةً. وواضح أن شليرماخر يطبق هنا علم جمال العبقرية على تأويليته الكلية. فالإبداع الذي تحققه عبقرية الفنان هو النموذج الذي على أساسه تقوم نظرية الإنتاج غير الواعي وإعادة الإنتاج الضرورية الواعية[36].

وهذه الصيغة، مفهومةً على هذا النحو، يمكن أن تُعَدّ، في الواقع، مبدأ الفيلولوجيا بأسرها، بقدر ما يُعَدّ هذا العلم فهماً للخطاب الفني. فالفهم الأفضل الذي يميز المؤوِّل من الكاتب لا يحيل على مادة النص، إنما يحيل ببساطة على فهم النصّ؛ أي فهم ما عناه المؤلف وما عبّر عنه. ويمكن أن نصف هذا الفهم بأنه «أفضل» بقدر ما يدلّ الفهم الصريح والموضوعاتي لرأي ما كمقابل لتحقق مضامينه، يدلّ على معرفة متزايدة. وهكذا، تقول الجملة شيئاً واضحاً ذاتياً تقريباً. فالمرء الذي يتعلم أن يفهم نصاً مكتوباً بلغة أجنبية سوف يجعل القواعد النحوية والأشكال الأدبية مدركة على نحو واضح، وهي أشياء لم ينتبه إليها المؤلف لأنه عاش في اللغة وفي وسائلها في التعبير الفني. والشيء نفسه يصدق على ما تنتجه عبقرية الفنان، وعلى تلقي الآخرين لهذا الإنتاج. وعلينا أن نتذكر هذا الأمر خصوصاً فيما يتعلق بالشعر. فهنا ثمة ضرورة لفهم شاعر ما أفضل مما فهم هو نفسه؛ لأنه لم «يفهم نفسه» إطلاقاً عندما تشكلت فيه بنية نصِّه.

وتترتب عن هذا أيضاً نقطة تفيد ـ وهي نقطة يجب على التأويلية ألاّ تنساها

---

(36) أوضح أ. باتش الآن بدقة كبيرة بواكير تاريخ التأويلية الرومانسية. انظر مقالتيه:
Friedrich Schlegels 'Philosophie der Philologie' und Schleiermachers frûhe Entwûrfe zur Hermeneutik *Zeitschrift fûr Theologie und Kirche* (1966), pp. 434-472.

أبداً ـ أن الفنان الذي يبدع شيئاً ما هو ليس مؤوِّلَه الخاص. فالفنان مؤولاً لا يتمتع بأسبقية آلية على الشخص الذي يتلقى العمل. فهو بقدر ما يتأمل في عمله الخاص يكون قارئاً له. وبوصفه قارئاً، فإن المعنى الذي يمنحه لعمله الخاص ليس معياراً. فمعيار التأويل الوحيد هو «معنى» ما أبدعه[37]. لذلك تنجز فكرة الإنتاج بوساطة العبقرية مهمة نظرية ذات شأن؛ ففي هذه الفكرة ينهار التمييز بين المؤوِّل والمؤلف. فهي تمنح التماهي الشرعية، بقدر ما لا يتعلق الأمر بفهم المؤلف لذاته في تأمله في عمله، إنما بقدر ما يكون الأمر هو فهم المعنى الذي لم يدركه المؤلف. وهذا هو ما يقصده شليرماخر بصيغته المفارقة.

ومنذ شليرماخر كرر آخرون، بما فيهم أوغست بوكه، وشتاينثال، ودلتاي، صيغته بالمعنى نفسه: «إن الفيلولوجي يفهم المتكلم والشاعر أفضل مما يفهمان نفسيهما، وأفضل من فَهْمِ معاصريهما لهما؛ لأنه يجعل ما هو حاضر لدى الآخر فعلياً ـ ولكن هذا الآخرَ لا يعيه ـ يجعله شيئاً مدرَكاً»[38]. ويرى ستينثال أن الفيلولوجي يستطيع من خلال «معرفة القوانين النفسية» أن يعمق فهمه عبر إدراك سببية العمل الأدبي وتكوُّنه، وآليات عمل ذهن المؤلف.

يُظهر تكرارُ شتاينثال لعبارة شليرماخر هذه أثرَ البحث النفسي الذي اتخذ من البحث في الطبيعة نموذجاً له. وهنا يُعَدّ دلتاي أكثر تحرراً؛ لأنه يصون بثبات العلاقة بعلم جمال العبقرية. فهو يطبق، على نحو خاص، الصيغة [صيغة شليرماخر] على تأويل الشعر. ففهم «فكرة» قصيدة من «شكلها الداخلي» يمكن أن يدعى «فهماً أفضل». ودلتاي يعد ذلك «ذروة انتصار التأويلية»[39]؛ لأن المضمون الفلسفي للشعر العظيم يُكشف عندما يُفهم كإبداع حر. فالإبداع الحرّ لا تقيده

(37) إن العرف الحديث في استخدام تأويل كاتب لنفسه معياراً للتأويل هو نتاج نزعة نفسية زائفة. ومن جهة أخرى، مع ذلك، فإن "النظرية"، مثلاً النظرية الموسيقية، أو الشعرية، أو البلاغية، يمكن أن تكون معياراً تأويلياً مشروعاً. [See my "Zwischen Phänomenologie und Dialektik; Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II, 3ff].

(38) Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft* (Berlin, 1881).

(39) V, 335.

شرائط خارجية، أو شرائط موضوعه، لذلك يمكن إدراكه فقط بوصفه «شكلاً داخلياً».

ولكننا قد نتساءل عمّا إذا كان يمكن لهذه الحالة المثالية «للإبداع الحر» أن تعد فعلاً نموذجاً لمشكلة التأويلية، وفي الحقيقة يمكن التساؤل حتى عمّا إذا كان فهم الأعمال الفنية يمكن أن يُتصور بشكل مقنع من خلال هذا المعيار. ويجب أن نتساءل أيضاً عمّا إذا كانت العبارة القائلة إن الهدف هو فهم مؤلف ما على نحو أفضل مما فهم هو نفسه تظل تحتفظ بمعناها الأصلي عندما تُضَمّ إلى الافتراض المسبق عن علم جمال العبقرية، أو عما إذا كانت لم تتغير إلى شيء جديد كلياً.

لم يكن شليرماخر، في الواقع، أول من استهلّ صيغته هذه. فهذا بولناو، الذي بحث الموضوع[40]، يقتبس العبارة من مكانين سابقين على شليرماخر؛ فهي موجودة لدى فخته[41]، ولدى كانط[42]. ولم يستطع أن يجد أية أمثلة أبكر على ذلك. ولهذا السبب يظن بولناو أن الأمر أمر تراث شفوي، أو ضرب من ضروب خبرة الفيلولوجي تناقلها الناس وتبناها شليرماخر.

ويبدو لي هذا، لأسباب خارجية وداخلية، أمراً بعيد الاحتمال إلى حد كبير[43]. فهذه الصيغة المنهجية المحكمة، التي ماتزال تستخدم اليوم غالباً كترخيص للتأويلات الاعتباطية، ولذلك تتعرض للهجوم، أقول إن هذه الصيغة لا تبدو أنها تتوافق مع ذهن الفيلولوجي. فالفيلولوجيون، بوصفهم إنسانويين، يفتخرون بعدِّهم طبيعة النصوص الكلاسيكية مثالاً مطلقاً يُحتذى. فالمؤلف الكلاسيكي، بالنسبة للإنسانوي الحقيقي، هو بالتأكيد ليس من ذلك النوع من

---

(40) O. F. Bollnow, *Das Verstehen.*

(41) *Werke*, VI, 337.

(42) *Critique of Pure Reason*, B 370.

(43) [يضمِّن ريديكر في طبعته الجديدة لكتاب دلتاي المعنون **حياة شليرماخر** *Schleiermachers Leben II, part 1, liv, M*. شهادة هردر (*Briefe, das Studium der Theologie betreffend*,5.Teil,1781). ويشير إلى الصيغة في بواكير لوثر (Clemen V, 416) التي سأنوه بها في أدناه في هامش رقم 46].

المؤلفين الذي يمكن أن يدّعي المؤوِّلُ فهمَه أفضل من فهمه هو لنفسه. ونحن يجب ألاّ ننسى أن الهدف الأعلى للإنسانوي هو في الأصل ليس أن «يفهم» نماذجه، بل أن يحاكيها، أو حتى أن يتخطاها. لذلك فهو كان ملتزماً أصلاً بنماذجه، لا بوصفه شارحاً، بل بوصفه محاكياً، إن لم يكن منافساً. إن ارتباط الإنسانوي بالأعمال الكلاسيكية، الذي يشبه الارتباط الدوغمائي بالكتاب المقدس، كان يتعين عليه أن ينحلّ إلى علاقة رخوة، إذا كان على عمل المؤول أن يصل إلى ثقة ذاتية واعية إلى أبعد حد كما في الصيغة التي نتناولها.

من هنا، فمن المحتمل أن المؤول لم يستطع، قبل شليرماخر ـ الذي غدت التأويلية على يديه منهجاً مستقلاً، ومنفصلاً عن المضمون ـ أن يدّعي الأسبقية على موضوعه. وهذا، إن أمعنا النظر، ينسجم مع استخدام كانط وفخته للصيغة؛ لأن السياق الذي تستخدم فيه «خبرة الفيلولوجي» المزعومة يبين أن كانط وفخته كانا يعنيان بهذه الصيغة شيئاً مختلفاً تماماً. فهي عندهما ليست مبدأً في الفيلولوجيا، إنما هي زعم فلسفي بالذهاب إلى أبعد من تناقضات نظرية عبر تحقيق وضوح مفاهيمي أكبر. ولذلك، فهذه الصيغة هي مبدأ ينسجم مع روح المذهب العقلاني؛ فهي تطالب، من خلال الفكر وحده، ومن خلال تفصيل مضامين أفكار مؤلف ما، تحقيق تبصرات في قصد المؤلف الحقيقي؛ تبصرات يمكن أن يشترك فيها المؤلف إذا ما كان فكره واضحاً كفاية. وحتى الأطروحة المتعذرة تأويلياً التي انغمر فيها فخته في سجاله ضد التأويل السائد لكانط ـ إن «مخترع نظام ما شيء، وشارحي النظام ومشايعيه شيء آخر»[44] ـ وكذلك دعواه إلى «تأويل كانط بمقتضى الروح»[45]، أقول هذه جميعاً تسوغها المطالبة بنقد مادة الموضوع. وهكذا فإن الصيغة موضع الجدال لا تطالب بما هو أبعد من النقد الفلسفي لمادة الموضوع. فالمرء الذي يقدر على أن يفكر جيداً في طريقه من خلال ما يتحدث عنه مؤلف ما سوف يكون قادراً على رؤية ما يقوله المؤلف في ضوء حقيقة خافية عن المؤلف. وبهذا المعنى، فإن المبدأ القائل إن المرء يجب أن يفهم مؤلفاً ما أفضل مما يفهم

(44) "Zweite Einleitung in die Wissenschatslehre," *Werke*, I, 485.

(45) Ibid., 479n.

هذا الأخير نفسه هو مبدأ قديم جداً قدم النقد العلمي نفسه[46]، ولكنه يمتح أهميته الخاصة للنقد الفلسفي من روح العقلانية. وهو بحد ذاته يختلف كلياً عن قاعدة شليرماخر الفيلولوجية. فشليرماخر أعاد على الأرجح تأويل هذا المبدأ النقدي الفلسفي وجعله مبدأً للتأويل الفيلولوجي[47]. وهذا يدلّ بوضوح على موقع

---

(46) أنا مدين لبورنكام، بمثال رائع على هذه الصيغة ـ التي يُزعم أنها تنتمي إلى وسائل الفيلولوجيا ـ يطرح نفسه تلقائياً عندما ينغمس المرء في نقد سجالي. إذ يقول لوثر (في عظته الكنسية في الخامس والعشرين من شهر كانون الأول/ ديسمبر (في العام 1514؛ انظر Weimer edition, I, 28) بعد أن يطبق مفهوم أرسطو عن الحركة على مفهوم الثالوث: انظر كيف يخدم أرسطو اللاهوت بفلسفته خدمة جليلة، وإنْ ليس كما رغب هو، مع ذلك فقد فُهِمَ وطُبّق على نحو أفضل. ذلك أنه أعلن القضية على وجه الحقّ، وأنا أعتقد بأنه قام بسرقتها من مكان آخر، فأظهرها وتباهى بها في مثل هذا السلوك *Vide quam apte serviat Aristoteles in philosophia sua theologiae, si non ut ipse voluit, sed melius intellegitur et applicator. Nam res vere est elocutus et credo quod aliunde furatus sit, quae tanta pompa profert etjactat*. وأنا لا أستطيع أن أتخيل أن طائفة الفيلولوجيين سوف تميّز نفسها في صياغة "قاعدتـ"ـه هذه.

(47) وتوحي الطريقة التي يقدم بها شليرماخر هذا المبدأ بما يأتي: "نعم، إن كانت هذه الصيغة تصدق على هذا المبدأ. . . فإنها يمكن أن تعني هذا. . .". وفي "خطابه إلى الأكاديمية" (*Werke*, III, part 3, 362) يتجنب شليرماخر المفارقة بقوله: "ومن ثم يستطيع أن يفسر نفسه بنفسه". وفي مخطوطة محاضراته من الفترة نفسها (عام 1828) نجد أيضاً: "يجب فهم الكلمات أولاً جيداً، ومن ثم فهمها بصورة أفضل من فهم كاتبها" (*Abhanlung der Heidelberger Akademie*, [1959], 2nd *Abhandlung*, p. 87).
وتقدم حِكم فريدريك شليغل من كتابه **التمهّن الفلسفي** *Philosophische Lehrjahre* تأكيداً للفكرة السابقة. ففي الوقت الذي كان فيه شليغل في أقرب صلاته من شليرماخر، يلاحظ ما يأتي: "من أجل أن تفهم شخصاً ما عليك أن تكون أذكى منه أولاً، ثم عليك أن تكون ذكياً فقط، ثمّ عليك أن تكون غبياً. فلا يكفي فهم المعنى الفعلي لعمل غامض بصورة أفضل من فهم مؤلفه. إذ يتعين على المرء، أيضاً، أن يعرف، ويميز، ويبني مبادئ الغموض نفسه" (*Schriften und Fragmente*, ed. Ernst Behler, p. 158).
تبين هذه الفقرة مرة أخرى أن "الفهم على نحو أفضل" مايزال يُنظر إليه بوصفه موجهاً تماماً نحو الموضوع: "فـ"الأفضل" تعني "ليس غامضاً". ولكن بقدر ما يطرأ الغموض على موضوع الفهم، و"البناء"، نرى هنا التطور الذي أفضى إلى مبدأ شليرماخر التأويلي الجديد. وهنا نصل نقطة التحول الدقيقة بين الدلالة الكلية للعبارة كما فهمها عصر التنوير، والتأويل الرومانسي الجديد لها. [يجادل هاينريش نوسه بشكل مقنع في كتابه *Die Sprachtheorie F. Schlegels, pp. 92ff*. بأن صيغة شليغل هي صيغة فيلولوجي =

شليرماخر والرومانسيين. فهم حين يبدعون تأويلية كلية، فإنهم يفصلون النقد المؤسس على فهم مادة الموضوع عن نطاق التأويل البحثي.

إن صيغة شليرماخر، كما يفهمها هو، ليست ذات صلة بمادة الموضوع قيد المناقشة، إنما يراها هو نصّاً يخلق إنتاجاً حراً، ويتجاهل مضمونه المعرفي. واستناداً إلى ذلك ينظم التأويلية، التي تُعنى بالنسبة له بفهم كل شيء تعبر عنه اللغة، طبقاً لمثال اللغة المعياري نفسه. فخطاب الفرد هو في الواقع فعالية إبداعية حرة مهما كانت إمكانياته محدودة بالأشكال الثابتة التي تستحوذ عليها اللغة. فاللغة حقل تعبيري، وأولويتها في حقل التأويلية تعني له أنه بوصفه مؤولاً يعدّ النصوص ظواهر تعبيرية خالصة بمعزل عن دعوى انطوائها على الحقيقة.

والتاريخ نفسه، كما يرى، تكشّف لهذا الإبداع الحرّ، أي أنه تكشّف لإبداع مقدس. وهو يعد موقف المؤرخ موقف من يلاحظ ويستمتع بهذا المشهد الرائع. ويصف بشكل جميل المدخل إلى يوميات شليرماخر، الذي يقتبس منه دلتاي[48]، متعة التأمل الرومانسية للتاريخ: «إن الدلالة التاريخية الحقيقية تعلو على التاريخ. فالظواهر، كما المعجزات، تنوجد فقط لتوجه انتباهنا إلى الروح التي تولد الظواهرَ على نحو ممتع».

وعندما نقرأ هذا، نستطيع أن نرى إلى أي حد كانت هائلة تلك الخطوة التي

= يذهب مذهباً تاريخياً: فهو يجب أن "يميز" المؤلف من جهة معناه. (حتى وإن فهم نفسه "جزئياً" فقط، *Athenaeum fragment, 401*) وشليرماخر يرى أساساً أن الإنجاز الحقيقي ليس في ذلك، إنما في "فهم أفضل" يعاد تأويله رومانسياً]. ثمة نقطة انتقالية شبيهة بذلك في كتاب شليغل **نسق المثالية المتعالية** *System des tranzendentalen Idealismus* (*Werke*, III, 623)، حيث نجده يقول: "إذا ما قال شخص ما أشياء وأكدها، وكان من المستحيل عليه أن يدرك معناها إدراكاً كاملاً، أما بسبب العصر الذي عاش فيه، أو بسبب أقواله الأخرى؛ أي عندما يعبر بوعي عما لم يكن يعيه جيداً. . .". وقارن تمييز كلادينيوس الذي اقتبسناه أعلاه، بين "فهم مؤلف" و"فهم نصّ ما". وكبيّنة على أن المعنى الأصلي للصيغة المستمدة من عصر التنوير، نحن نعرض معنى تقريبياً راهناً لها [على الرغم من أنه موازٍ للمعنى الذي عرضه آرثر شوبنهاور، *Die Welt und Vorstellung, SämtlicheWerke, ed. Paul Deussen, II, 299*] عن طريق مفكر غير رومانسيّ تماماً ضمّ إليها، بلا شكّ، معياراً في نقد الموضوع: قارن *Husserliana, VI, 74*.

(48) *Das Leben Schleirmachers*, 1st ed., Appendox, p. 117.

قادت من تأويلية شليرماخر إلى فهم شمولي للعلوم التاريخية. ولكن مهما كانت التأويلية التي طورها شليرماخر شاملة، فإن هذه الشمولية ذات حدود يمكن تمييزها». وفي الواقع فكّرت تأويلية شليرماخر في النصوص التي لم تكن شرعيتها موضع جدال. وما من شك في أن الخطوة المهمة في تطور الوعي التاريخي هي أن الفهم والتأويل ـ فهم الكتاب المقدس والأدب الكلاسيكي القديم وتأويلهما ـ انفصلا الآن كلياً عن أي تأثير دوغمائي. فلا حقيقة الكتاب المقدس المصونة ولا نموذجية الأعمال الكلاسيكية كانتا لتؤثرا في إجراء كان قادراً على فهم كل نصّ تعبيراً عن حياة، وعلى تجاهل حقيقة ما قيل.

ومع ذلك، فإن الاهتمام الذي حفّز تجريد شليرماخر المنهجي لم يكن اهتمام المؤرخ، بل اهتمام اللاهوتي. فسعى إلى أن يتعلم كيف يمكن فهم كلام ما أو تراث مكتوب؛ لأن اللاهوت كان معنياً بتراث واحد، هو تراث الكتاب المقدس. ولهذا السبب كانت نظريته التأويلية ماتزال بعيدة عن علم للتأريخ historiology يمكن أن يقوم مقام آلة [أورغانون] منهجية للعلوم الإنسانية. فكان هدف نظريته التأويلية، مستعينة بشمولية السياقات التاريخية، الفهمَ الدقيق لنصوص معينة. وهذا هو قصور شليرماخر، فكان على رؤية العالم التاريخية أن تتجاوزه.

ب. الصلة بين المدرسة التاريخية والتأويلية الرومانسية

1. المأزق الذي تتضمنه فكرة التاريخ الكليّ

علينا أن نتساءل عن الكيفية التي يفهم فيها المؤرخون عملهم بهدي من نظريتهم التأويلية. فموضوعهم ليس النصّ الفردي إنما التاريخ الكلي. يخفق المؤرخ في فهم تاريخ البشرية ككلّ. فالنص الفردي ليس له قيمة في ذاته، إنما يؤدي فقط دور مصدر، أي أنه فقط مادة تنقل معرفة عن سياق تاريخي، بالضبط مثل بقايا الماضي الصامتة. لذلك لم تستطع المدرسة التاريخية أن تعوّل على تأويلية شليرماخر[49].

(49) [See my "Zum sachlichen Problem der Kontinuität der Geschichte," *Kleine Schriften*, I, 149-60, esp. pp. 158ff. (*GW*, II, 133ff.)].

بيد أن توجه الرؤية التاريخية للعالم، التي تسعى وراء الهدف الضخم لفهم التاريخ الكلي، كانت قد تأسست على نظرية الفرد الرومانسية وعلى تأويلية منسجمة مع هذه النظرية الرومانسية. ويمكن التعبير عن هذا سلبياً بالقول إن ما يمثله التراث للحاضر، أعني أسبقية التاريخ على الحياة، لم يكن قد خضع بعد لتأمل منهجي. فالمؤرخون، في الحقيقة، رأوا مهمتهم بحثاً في التراث، وبذلك جعلوا الماضي في متناول الحاضر. فالمخطط الأساسي الذي بموجبه تتصور المدرسة التاريخية الدراسة المنهجية للتاريخ الكلي هو، إذن، يشبه فعلاً المنهجية المطبقة على كل نص: أعني مخطط الكل والجزء. بالتأكيد ثمة اختلاف فيما إذا حاول المرء فهم قصد نص ما وشكله كبنية أدبية، وفيما إذا حاول استخدامه وثيقة في بحث سياق تاريخي أوسع بخصوص ما يقدمه من معلومات يجب أن تفحص نقدياً. وعلى الرغم من ذلك، يشدد كلٌ من البحث الأدبي والتاريخي على هذا المقترب مرة وعلى ذاك مرة أخرى. فالتأويل التاريخي، مثلاً، يمكن أن يكون وسيلة لفهم نص معين حتى عندما ينظر إلى النص، من منظور مختلف، كمصدر يكون بمثابة جزء من التراث التاريخي ككل.

وليس رانكه، ولا درويزن ذو المنهجية الدقيقة، ، هما أول من عبر عن هذا بمصطلحات منهجية واضحة، إنما هو دلتاي الذي تبنى بوعي التأويلية الرومانسية، ووسعها إلى منهج تاريخي، وفي الحقيقة وسعها إلى إبستيمولوجيا للعلوم الإنسانية. وتحليل دلتاي المنطقي لمفهوم السياق والاتساق في التاريخ يتمثل، في الواقع، في أن يطبق على التاريخ المبدأ التأويلي القائل إننا نتستطيع فهم جزء ما بمقتضى النص الكلي، ونفهم الكل بمقتضى الجزء. وليست المصادر فقط هي النصوص، إنما الواقع التاريخي هو نص يجب أن يفهم. ودلتاي حين ينقل التأويليةَ إلى دراسة التاريخ بهذه الطريقة، يكون مجرد مؤول للمدرسة التاريخية. فهو يصوغ ما فكر فيه في الواقع كل من رانكه ودرويزن.

وهكذا نرى أن للتأويلية الرومانسية وخلفيتها، أي ميتافيزيقا الفرد القائلة بوحدة الوجود، تأثيراً حاسماً على نظرية البحث التاريخي في القرن التاسع عشر. فكان هذا قدراً مشؤوماً للعلوم الإنسانية ولمفهوم المدرسة التاريخية عن رؤية

العالم. فسوف نرى أن فلسفة هيغل عن تاريخ العالم، التي تمردت عليها المدرسة التاريخية، قد أدركت بعمق شديد أهمية التاريخ لكينونة الروح ولمعرفة الحقيقة أكثر مما أدركه المؤرخون العظام، الذين لم يعترفوا باعتمادهم على هيغل. فمفهوم شليرماخر عن الفردية ـ الذي يتلاءم جيداً مع اهتمامات اللاهوت، وعلم الجمال، والنقد الأدبي ـ كان مجرد وسيلة لنقد التركيب القبلي لفلسفة التاريخ؛ كما أنه زود العلوم التاريخية بتوجه منهجي وجّهها، على نحو لا يقل عن العلوم الطبيعية، نحو البحث؛ أي نحو الأساس الوحيد للتجربة المتدرجة بانتظام. وهذه المقاومة لفلسفة تاريخ العالم ساقت التاريخ على أثر الفيلولوجيا. وما تفخر به هذه المقاومة أنها تصورت استمرارية تاريخ العالم تصوراً ليس لاهوتياً، ولم تتصوره على وفق أسلوب ما قبل الرومانسية أو ما بعدها، الذي تصور دولة نهائية ستكون نهاية للتاريخ، أي يوم قيامة لتاريخ العالم إن جاز التعبير. فالمدرسة التاريخية لا تذهب إلى القول بوجود غاية للتاريخ، كما لا يوجد شيء خارج التاريخ. ومن هنا يمكن أن تُفهم استمرارية التاريخ بموجب التراث التاريخي نفسه فقط. ولكن هذه الدعوى هي بالضبط ما تذهب إليه التأويلية الأدبية؛ أعني أن معنى نص ما يمكن أن يفهم من ذاته. وعليه فإن أساس دراسة التاريخ هي التأويلية.

وبأي حال، تصبح فكرة التاريخ الكلي، بالضرورة، مشكلة خاصة بالنسبة لرؤية العالم التاريخية، مادام كتاب التاريخ، بقدر ما يكون أيّ زمن حاضر هو المعني، شذرة تصمت فجأةً في الظلام. والسياق الشمولي للتاريخ يفتقر إلى الاكتفاء الذاتي الذي يقدمه النصّ إلى الفيلولوجي، وهذا يبدو للمؤرخ أنه يجعل سيرة ذاتية ما ـ أو تاريخ أمة غادرت مسرح تاريخ العالم، أو حتى تاريخ حقبة انتهت وأصبحت أثراً بعد عين ـ في وحدة معنى كاملة، وفي نصّ واضح ضمن ذاته.

وسوف نرى أن فكر دلتاي جرى، أيضاً، بموجب تلك الكليات النسبية، لذلك بنى عمله تماماً على أساس التأويلية الرومانسية. وما يجب أن يفهم في كلتا الحالتين هو كلية المعنى التي تتمتع، في كلتا الحالتين أيضاً، بنفس الانفصال عن الشخص الذي يفهمها. فالفردية الغريبة هي ما يجب أن يُنظر فيها دائماً طبقاً

لمفاهيمها ومعاييرها الخاصة عن القيمة، ولكن على الرغم من ذلك يمكن أن تفهم؛ لأن الأنا والأنت ينتميان إلى الحياة نفسها.

وإلى هذه الحد يمكن للأساس التأويلي أن يقدم لنا الدعم. ولكن لا يستطيع هذا الانفصال للموضوع عن مؤوله، ولا اكتفاء المضمون الذاتي في كلية المعنى، أن يقدما الدعم للمهمة الخاصة بالمؤرخ، أي التاريخ الكلي. فالتاريخ ليس فقط بعيداً عن نهايته، إنما نحن مؤوليه متموقعون فيه، كحلقة مشروطة ومتناهية في سلسلة متصلة. وبالتسليم بهذه الحالة الإشكالية فيما يتعلق بالتاريخ الكلي، سيكون من المعقول الشك في أن التأويلية يمكن أن تكون فعلاً الأساس لدراسة التاريخ. فالتاريخ الكلي ليس مجرد مشكلة هامشية وغير مهمة للبحث التاريخي، إنما هو يقع في صميمه. و«المدرسة التاريخية» نفسها عرفت بشكل أساسي أنه لا يوجد تاريخ آخر غير التاريخ الكلي؛ لأن دلالة الجزء الفريدة تتحدد فقط من خلال الكل. ولكن مادام الكل لا يمكن أن يعطى للباحث التجريبي، فما سبيله كي يؤكد منطلقه ضد الفيلسوف واعتباطيته القبْلية؟

لننظر أولاً في كيفية تناول «المدرسة التاريخية» لمشكلة التاريخ الكلي. ولأجل هذا يتعين علينا أن ندشن حقلاً آخر، على الرغم من أننا نتعقب فقط داخل السياق النظري الذي تطرحه المدرسة التاريخية مشكلة التاريخ الكلي، لذلك سنقتصر على رانكه ودرويزن.

نحن نتذكر كيف أن المدرسة التاريخية تميز نفسها عن هيغل. فشهادة ميلادها، إن جاز التعبير، هو رفضها للتركيب القبلي لتاريخ العالم. ودعواها الجديدة هي أن البحث التاريخي فقط، وليس الفلسفة التأملية، ما يمكن أن يقود إلى نظرة كلية للتاريخ.

كان نقد هردر لمخطط عصر التنوير عن فلسفة التاريخ هو الذي جعل هذا التطور أمراً ممكناً. فهجوم هردر على اعتداد عصر التنوير بالعقل تسلح بسلاح أكثر فاعلية وهو الطبيعة النموذجية للثقافة الكلاسيكية التي أعلن عنها فنكلمان على نحو خاص. فكتاب **تاريخ الفن القديم** *History of Ancient Art* كان أكثر من كونه وصفاً

تاريخياً. كان نقداً للحاضر، وكان برنامجاً. ولكن بسبب غموض أي نقد للحاضر، فإن الإعلان عن الطبيعة النموذجية للفن الإغريقي، الذي افترض فيه أن يقيم مثالاً جديداً لحاضر المرء، كان مايزال خطوة أصيلة نحو المعرفة التاريخية. فالماضي، الذي يقدَّمُ هنا كنموذج للحاضر، يتضح أنه شيء فريد ولا يمكن تكراره؛ وذلك بالضبط لأن فنكلمان يبحث في أسباب فرادته.

سار هردر أبعد من فنكلمان قليلاً عندما رأى أن في كل شيء ماض علاقة جدلية بين ما هو نموذجي وما هو غير قابل للتكرار. واستطاع حينئذ أن يضع رؤية لتاريخ العالم كلية بمقابل رؤية عصر التنوير الغائية للتاريخ. أن يفكر المرء الآن تفكيراً تاريخياً فهذا يعني الإقرار بحق كل عصر في الوجود، وبحقه في الاكتمال. ولقد خطى هردر هذه الخطوة. فالرؤية التاريخية للعالم لم تستطع أن تبلغ تطورها التام ما دامت الأحكام المسبقة التي يحملها المتخصص بالأعمال الكلاسيكية تضفي على الثقافة الكلاسكية مكانة خاصة ونموذجية. إذ ليست الغائية الموجودة في إيمان عصر التنوير بالعقل هي التي تفرض معياراً يقع خارج التاريخ فقط، بل كذلك الغائية المعكوسة التي تموقع الاكتمال في عصر ماض أو في بداية التاريخ.

هناك طرق عديدة لتصور التاريخ بموجب معيار يقع خارج نطاقه. فنزعة فيلهلم فون همبولدت الكلاسيكية ترى التاريخ انهياراً وسقوطاً للحياة الإغريقية المكتملة. والرؤية اللاهوتية الغنوصية للتاريخ في زمن غوته، التي أقيم حديثاً الدليل على تأثيرها على رانكه الشاب[50]، تتصور المستقبل إعادة تأسيس لاكتمال مفقود تمتع به زمان أوليّ معين. وقد وفّق هيغل بين النموذجية الجمالية للثقافة القديمة واعتداد الحاضر بنفسه، وذلك من خلال وصف الاعتقاد الإغريقي بالفن كشكل روحي قد تم نسخه، ومن خلال إعلان التحقق التام للتاريخ في الحاضر في شكل الوعي الذاتي بالحرية. إن هذه جميعاً طرق لتصور التاريخ تتوسل معياراً يقع خارج نطاق التاريخ.

(50) C. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit* (1954). Cf. my review in the *Philosophische Rundschau*, IV, 123ff.

ومع ذلك، فإن رفض هذا النوع من المعيار القبلي، وغير التاريخي، الذي تصدّر البحثَ التاريخيَّ في القرن التاسع عشر لا يخلو من الافتراضات الميتافيزيقة حين يعدّ نفسه بحثاً علمياً. ويمكن رؤية ذلك من خلال تحليل المفاهيم الرئيسة في رؤية العالم التاريخية. صحيح أن غرض هذه المفاهيم هو تجنب التصورات المسبقة عن بناء تاريخي قبلي، ولكنها رغم سجالها ضد المفهوم المثالي عن الروح تظل مرتبطة به. ويظهر هذا ببالغ الوضوح في تحليل دلتاي الفلسفي لرؤية العالم التاريخية.

فنقطة انطلاق هذا التحليل تتحدد كلياً بنقضه لـ«فلسفة التاريخ». فالافتراض الأساسي الذي يشترك فيه جميع ممثلي رؤية العالم التاريخية ـ رانكه، ودرويزن، ودلتاي ـ هو أن الفكرة، والماهية، والحرية لا تجد تعبيرها التام، أو حتى الكافي، في الواقع التاريخي. ويجب ألاّ يعدّ هذا مجرد نقص، أو عيب. فهم بالأحرى يجدون المبدأ البنائي للتاريخي في الحقيقة القائلة إن الفكرة ممثلة على نحو ناقص في التاريخ. ولهذا السبب يجب استبدال الفلسفة بالبحث التاريخي الذي يُعرِّف الإنسانَ بنفسِه وبمكانِه في العالم. وإن مفهوم التاريخ الذي يكون تمثيلاً خالصاً للفكرة سيعني إنكاراً للتاريخ في أن يكون طريقاً مستقلة للحقيقة.

ولكن الواقع التاريخي، من الجهة الأخرى، ليس مجرد وسيط ثقيل ومعتم، ومادة صمّاء، وضرورة صارمة بمقابله تخوض الروح في التفاهة، وفي قيوده تختنق. إن هذه النظرة الغنوصية، وذات النبرة الأفلاطونية المحدثة، التي ترى الأحداث التاريخية انبثاقاً في عالم الظواهر الخارجي لا تقدِّر قيمة التاريخ الميتافيزيقية حق قدرها، ولا تقدر من ثم منزلة العلم التاريخي بوصفه معرفة حقَّ قدره. إن تجلي الحياة الإنسانية في الزمان يتمتع بخصوبته الخاصة. وإن الوفرة والتنوع الإنسانيين تتحققان باطراد في التغيرات غير المنتهية للمصائر الإنسانية؛ وهذه صياغة مقبولة للافتراض الأساسي للمدرسة التاريخية. وصلته بنزعة عصر غوته الكلاسيكية أمر لا تخطئه العين.

إن الفكر الموجِّه هنا هو، أساساً، مثال إنسانوي. فهذا فيلهلم فون همبولدت قد نسب اكتمال الإغريق الخاص إلى التنوع الثرّ في الأشكال الفردية العظيمة التي

تظهرها. وبالطبع لم يكن على المؤرخين العظام أن يتقيدوا بهذا النوع من المثال الكلاسيكي؛ فهم بدلاً من ذلك شايعوا هردر. ولكن رؤية العالم التاريخية التي تبدأ مع هردر لم تعد الآن تقرّ بتفوق عصر كلاسيكي، فما الذي يمكنها فعله بدل أن ترى مجمل تاريخ العالم بموجب المعيار نفسه الذي استخدمه همبولدت لتسويغ تفوق الثقافة القديمة؟ إن تنوع الظواهر الفردية الثرّ لا يميِّز الحياة الإغريقية فقط، بل يميِّز الحياة التاريخية بعامة؛ وهذا هو ما يكوِّن قيمة التاريخ ومعناه. فافتُرض من هذا أن يقدم جواباً عن التساؤل القلق حول معنى مشهد الانتصارات اللامعة والهزائم الفظيعة التي تلقي الاضطراب في قلب الإنسان.

إن الفائدة المجتناة من هذا الجواب هي أن المثال الإنسانوي لا يتضمن محتوى معيناً، إنما هو متأسس على فكرة شكلية ذات تنوع ثرّ. وهذا المثال نموذج كلي حقاً؛ لأنه لا يمكن أن تنتقص منه أي تجربة تاريخية، ولا أي دليل مربك على زوال الأشياء الإنسانية. فالتاريخ ينطوي في ذاته على معنى. وكل ما يبدو أنه يقف بالضد من هذا المعنى ـ كحقيقة زوال كل ما هو أرضي ـ يمثل في الواقع أساسه الحقيقي. ففي لبّ هذا الزوال نفسه يكمن لغز خصوبة الحياة التاريخية التي لا يمكن أن تُستنفد.

والسؤال يدور فقط حول كيفية تصور وحدة تاريخ العالم بموجب مثال شكلي عن التاريخ، وحول كيفية تسويغ الادعاء بأننا نستطيع أن تكون لدينا معرفة بتاريخ العالم. يقول رانكه: «إن كل فعل يكون بمثابة جزء حقيقي من تاريخ العالم، ولا يتمثل في السلب فقط، إنما هو في الحقيقة يمكن أن يولِّد في اللحظة الحاضرة الزائلة شيئاً مستقبلياً، أقول إن كل فعل كهذا يتضمن في ذاته معنى تاماً ومباشراً عن قيمته الخاصة غير القابلة للهدم»[51].

فلا الموقع المتفوق للثقافة القديمة ولا ما تفضي إليه هذه الثقافة حاضراً ومستقبلاً، ولا مقولتا الانهيار والتقدم ـ وهما مقولتان تقليديتان أساسيتان عن التاريخ الكلي ـ يمكن أن تنسجم مع فكر تاريخي أصيل. ومن الجهة الأخرى، فإن

(51) Ranke, *Weltgeschichte*, IX, part 1, 270.

فكرة الطابع المباشر والبدهي المقدسة التي توسم بها العلاقة بين جميع العصور والله يمكن جمعها بسهولة بالغة مع فكرة استمرارية (أو انسجام) تاريخ العالم. والاستمرارية ـ التي يدعوها هردر «النظام القائم في تعاقب الأحداث» ـ هي التجلي للواقع التاريخي نفسه. فكل ما هو واقع تاريخي ينبثق «طبقاً لقوانين التعاقب الصارمة: فالأحداث اللاحقة تعرض طبيعة الأحداث السابقة وأثرها في ضوء عام وساطع»[52]. تتعلق العبارة الأولى، إذن، ببنية التاريخ الشكلية ـ أعني أن ما يظهر إلى الوجود إنما يظهر في زواله نفسه ـ فمن خلال مصائر الإنسان المتغيرة تبقى استمرارية الحياة غير منقطعة.

من هنا يمكن أن نرى ما يعتبره رانكه «حدثاً يمثل جزءاً حقيقياً من تاريخ العالم»، ويمكن أن نرى إلى ماذا تستند فعلاً استمرارية تاريخ العالم. فليس لهذه الاستمرارية هدف ثابت يمكن أن يكتشف من خارجها. وإلى هذا الحد، ليس ثمة ضرورة فاعلة في التاريخ يمكن معرفتها قبلياً. ولكن تظل بنية استمرارية التاريخ غائية، ومعيار هذه البنية هو التعاقب. وقد رأينا أن الحوادث المتعاقبة تشير إلى أهمية الحوادث التي سبقتها. وربما كان رانكه يعني أن هذا مجرد شرط للمعرفة التاريخية. كما أنها في الواقع أساس الأهمية الفريدة التي تضفى على معنى التاريخ. وعلى أية حال، فإن الشيء الناجح لا يحدد فقط معنى حادثة فردية، ويحدث الواقعة التي تنتج أثراً دائماً أو تزول من دون أن تلاحظ؛ إنما النجاح أو الإخفاق يتسبب في أن تكون سلسلة الأفعال والأحداث الكلية ذات معنى أو خالية من المعنى. فالبنية الأنطولوجية للتاريخ نفسه هي، إذن، غائية، رغم أنها من دون غاية[53]. وهذا ما يحدد تصور رانكه عن حادث ما بأنه جزء حقيقي من تاريخ العالم. وإنه لكذلك إذا ما عمل على صنع التاريخ؛ أي إذا ما أدى إلى إحداث أثر يزوده بدلالة تاريخية مستمرة. وعليه، فإن عناصر انسجام التاريخ تحددها، في الواقع، غائية غير واعية، وتربطها ببعضها، وتقصي ما ليس له دلالة من هذا الانسجام.

---

(52) Ranke, *Lutherfragmente*,1.

(53) Cf. Gerhard Masur, *Rankes Begriff der Weltgeschichte* (1926).

2. رؤية العالم التاريخية عند رانكه

إن هذا النوع من الغائية لا يمكن، بالطبع، البرهنة عليه من خلال مفهوم فلسفي. فهو لا يضع تاريخ العالم في نظام قبلي يتحدد فيه مكان الفاعلين كما في آلية توجههم بصورة غير واعية. ورانكه قادر على القول إن الروابط التي تخلق الاستمرارية التاريخية هي «مشاهد الحرية»[54]. وهذا التعبير يعني أن في شبكة الأحداث اللامتناهية ثمة حوادث جزئية دالة تتكثف فيها، إن صح التعبير، قرارات تاريخية. فالقرارات تُتَّخَذ حيثما تنجز الأفعال بحرية، ولكن هذا القرار يقرر فعلاً شيئاً ما ـ أي أن ذلك القرار يصنع التاريخ ومن خلال أثره يكشف دلالته الدائمة والتامة ـ هو علامة على لحظات تاريخية حقيقية. فهذه اللحظات تكشف عن الكل التاريخي. ونحن ندعو هذه اللحظات، التي يترك فيها فعلٌ مختار بحرية أثراً حاسماً على التاريخ، لحظات أزمات تشكل عصراً ما، وندعو الأفراد الذين تسفر أفعالهم عن هذا الأثر «أفراداً تاريخيين» حسب التعبير الهيغلي. ورانكه يدعوهم «العقول الأصيلة التي تتدخل على نحو مستقل في معركة الأفكار وقوى العالم، وتجمع معاً الأفكار والقوى الأكثر فاعلية التي على أساسها يعتمد المستقبل». وهكذا يفكر رانكه تفكيراً هيغلياً.

بين أيدينا أحد تأملات رانكه البليغة حول الكيفية التي تنتج فيها تلك القرارات الحرة الكلَّ التاريخي: «لنعترف بأن التاريخ لا يمكنه إطلاقاً أن يتمتع بالوحدة التي يتمتع بها نظام فلسفي؛ ولكنه ليس من دون انسجام داخلي. فنحن نرى أمامنا سلسلة من الأحداث المتعاقبة التي يشترط أحدها الآخر. وعندما أقول «يشترط» فأنا لا أقصد بذلك ضرورة مطلقة. فالشيء المهم، بالأحرى، هو أن الحرية الإنسانية قائمة في كل مكان. وكتابة التاريخ تتبع مَشاهد الحرية. وهذه هي جاذبيتها الأعظم. ولكن الحرية تتضمن القوة، القوة الحيوية. ومن دون هذه القوة تتلاشى الحرية، فكلتاهما قائمتان في أحداث العالم، وفي مجال الأفكار. ففي كل لحظة ثمة شيء جديد يمكن أن يبدأ، شيء يكون أصله الوحيد هو المصدر البدائي

(54) Ranke, *Weltgeschichte*, IX, part 2, xiv.

والمشترك للفعالية الإنسانية بأسرها. إذ لا شيء موجود تماماً من أجل شيء آخر، ولا شيء متطابق تماماً مع واقع شيء آخر. ولكن، مع ذلك، ثمة انسجام عميق يتخلل كل مكان، وما من أحد بمنأى عنه تماماً. فإلى جانب الحرية تقف الضرورة. وهذا الانسجام يتمثل في ما كان قد تشكل ولا يمكن أن يتحطم؛ وذلك هو أساس كل فعالية جديدة. فما انوجد ينسجم مع ما ينوجد. ولكن حتى هذه الاستمرارية نفسها ليست شيئاً اعتباطياً يحتاج إلى مجرد التسليم به، إنما هي تظهر إلى الوجود بطريقة معينة، وليست بأخرى. وهي فوق ذلك موضوع للمعرفة. فسلسلة طويلة من الأحداث ـ المتعاقبة والمتزامنة ـ ترتبط معاً بطريقة يتشكل منها قرن، وعصر...»[55].

إن الشيء الدال في هذا التفسير هو الطريقة التي ارتبط فيها مفهوم الحرية بمفهوم القوة. وجلي أن القوة مقولة مركزية في رؤية العالم التاريخية. وكان هردر قد استخدم هذا المفهوم كي يتجنب مخطط عصر التنوير لمفهوم التقدم ولمفهوم العقل الذي يؤسِّس هذا التقدم[56]. ويحظى مفهوم القوة بهذه المكانة المركزية ضمن رؤية العالم التاريخية لأن جانبيه الداخلي والخارجي يتعالقان في وحدة متوترة فريدة. فالقوة بأسرها موجودة من جهة تعبيرها. والتعبير ليس تجلياً للقوة فقط، إنما هو حقيقتها. كان هيغل مصيباً تماماً حينما شرح العلاقة الداخلية بين القوة والتعبير بأنها علاقة جدلية. ولكن هذه الجدلية تبين أيضاً أن القوة هي أكثر من مجرد تعبيرها. فهي تنطوي على إمكانية كامنة أيضاً؛ أي أنها ليست السبب فقط في حدوث نتيجة معينة، إنما هي القدرة ـ حيثما استخدمت ـ على إحداث النتيجة. فهي تنطوي على صيغة «الإرجاء»؛ وكلمة الإرجاء هذه تطرح نفسها هنا لأنها تعبر بدقة عن الوجود المستقل للقوة بمقابل الطبيعة اللامتعينة لكل ما يعبر عن نفسه فيها. وما يترتب عن ذلك أن القوة لا يمكن أن تُعرف أو أن تقاس بموجب

(55) Ranke, *Weltgeschichte*, IX, part 2, XIII f.

(56) لقد بينت في مقالتي Volk und Geschichte im Denken Herders" (1942) [*Kleine Schriften*,III, 101-17; *GW*, IV]"، أن هردر يطبق مفهوم لايبنز عن القوة على العالم التاريخي.

تعبيرها، إنما هي تُخبر فقط كشيء مقيم في دواخله. إن ملاحظة نتيجة ما تكشف دائماً عن السبب، وليس عن القوة، إذا ما كانت القوة فائضاً داخلياً فضلاً عن كونها السبب في إحداث نتيجة ما. وهذا الفائض، الذي نعيه من خلال السبب، يمكن أن يفهم أيضاً على نحو أكيد بمقتضى النتيجة، وبمقتضى المقاومة التي تبديها بحيث أن القوة البادية هي نفسها تعبير عن القوة. ولكن على الرغم من ذلك، فإنه لمن خلال وعي ما تُختبَرُ القوة. إن الجانب الداخلي من القوة هو الشكل الذي تُختَبَر فيه القوة لأن القوة، من جهة طبيعتها، مرتبطة بذاتها وحدها. ولقد بين هيغل على نحو مقنع في كتابه **ظاهراتية العقل** كيف أن مفهوم القوة قد تم تجاوزه جدلياً في لانهائية الحياة، التي ترتبط في ذاتها وحدها وتقيم فيها[57].

وبذلك فإن صياغة رانكه تتبنى طبيعة تاريخ العالم، تلك الطبيعة الموجودة ضمن تاريخ عالم الفكر والفلسفة. وأفلاطون كان أول من لاحظ الطبيعة الانعكاسية لمفهوم القدرة في هذا الصدد[58]، فكان من الممكن تطبيقه على طبيعة النفس؛ وهذا ما فعله أرسطو في مبدئه عن القدرة؛ أي قوى النفس. إن القوة، من الناحية الأنطولوجية، شيء «داخلي». لذلك كان رانكه مصيباً تماماً عندما كتب: «إن الحرية تنضم إلى القوة». فالقوة التي هي أكثر من تعبيرها هي دائماً حرية. وهذا ذو أهمية حاسمة بالنسبة للمؤرخ. فالمؤرخ يعرف أن كل شيء كان من الممكن أن يكون مختلفاً، وأن كل فرد فاعل كان بإمكانه أن يفعل على نحو مختلف. إن القوة التي تصنع التاريخ ليست قوة آلية. ورانكه يستبعد مفهوم القوة الآلية ويدعوها «القوة الحيّة»، ويتحدث عن «المصدر البدائي والمشترك للفعالية الإنسانية بأسرها»؛ وهذه هي الحرية كما يرى.

لن تنطوي الحرية على تناقض حين تكون محدودة. ونستطيع أن نرى ذلك من طبيعة القوة عندما تعبر عن نفسها. وهذا هو سبب قول رانكه: «إلى جانب

---

(57) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, pp. 120ff.

(58) Plato, *Charmidas*, 169 a. [See also my "Vorgestalten der Reflexion, *Kleine Schriften*, III, 1-13 (*GW*, VI, 116-28)].

الحرية تقف الضرورة». فالضرورة لا تعني هنا السبب الذي يستبعد الحرية، إنما تعني المقاومة التي تحرر مواجهي القوة. وهنا تتجلى حقيقة جدل القوة التي كشف عنها هيغل[59]. والمقاومة التي تحرر مواجهي القوة هي نفسها حرية. والضرورة التي نعنى بها هنا هي قوة ما تمّ نقلُه، وقوة أولئك الذين يتحركون ضد شيء سابق على أية عملية ذات فاعلية حرة. وتستبعد الضرورة جميع الأشياء المستحيلة، لتحدد الفعل الممكن. والضرورة نفسها تأتي من الحرية، وهي نفسها تكيفها الحرية التي تعتمد عليها. إن هذه المسألة، من الناحية المنطقية، هي مسألة ضرورة افتراضية؛ ومن ناحية المضمون فإننا لا نُعنى بالطبيعة، بل نُعنى بالوجود التاريخي: فما يظهر إلى الوجود لا يمكن تحطيمه ببساطة. لذلك، فإن ما يظهر إلى الوجود، كما يقول رانكه «هو أساس كل فعالية جديدة»، ومع ذلك فإنه يحدث من خلال الأفعال. فما يظهر إلى الوجود يبقى أساساً لكل جديد؛ فهو يضع الفعل الجديد ضمن سياق موحد. ويقول رانكه: «إن ما انوجد ينسجم مع ما ينوجد». وهذه الجملة الغامضة تحاول أن تعبر بوضوح عن طبيعة الواقع التاريخي: فما يظهر إلى الوجود [شيء] حرّ، ولكن الحرية التي جاء بها محدودة دائماً بما كان قد ظهر إلى الوجود؛ أي أنها محدودة بالوضعية التي تظهر فيها إلى الوجود. إن جميع المفاهيم التي يستخدمها المؤرخون ـ مثل القوة، والقهر، والعزم ـ تكشف عن ماهية الوجود التاريخي، وهذه المفاهيم تدل ضمناً على أن الفكرة لا يمكن أن تحقق تمثيلها التام في التاريخ. فليست خطط أولئك الفاعلين ولا نظراتهم هي التي تكوّن معنى الحدث، إنما النتائج التاريخية هي التي تكشف عن القوى التاريخية. فالقوى التاريخية، وليست ذاتية الفرد، الأساسُ الحقيقي للتطور التاريخي. وفي الحقيقة، فإن الوجود الفردي هو نفسه يتسم إلى حد ما بميسم الواقع الذي يقف أمامه، وذلك هو سبب كون الفردية ليس ذاتية، إنما قوة حية. وحتى الدول هي، كما يرى رانكه، من هذه القوى الحية. فقد قال عنها بوضوح إنها ليست «أقساماً لشيء كليّ»، إنما هي وجودات فردية، و«كائنات روحية حقيقية»[60]. ورانكه يدعوها

(59) Hegel, *Enzyklopädie*, §§ 136f., and his *Phänomenologie*, ed. Hoffmeister, pp. 105ff; Logik, ed. Lasson, pp. 144ff.

(60) Ranke, *Das politische Gespräch*, ed. Rothacker, pp. 19, 22, 25.

«أفكار الله»، ليشير بذلك إلى أن ما يظهرها إلى الوجود هو قوتها الحية، وليس الخلق أو الرغبة الإنسانيين، وليس ما يخطط له الناس.

يمكّننا استخدام مقولة القوة من أن ننظر الآن إلى انسجام التاريخ بوصفه معطى أولياً. فالقوة حقيقية دائماً بوصفها تفاعل قوى فقط، والتاريخ هو تفاعل القوى هذا الذي ينتج الاستمرارية. وبهذا الصدد يقول كل من رانكه ودرويزن إن التاريخ «مجموع متنام». وبذلك فهما يرفضان كل ادعاء حول بناء قبلي لتاريخ العالم، ويريان أن هذه النظرة يجب أن تتأسس كلياً على التجربة(61). والتساؤل هنا عما إذا كانا ما يذهبان إليه يفترض أكثر من ذلك. فالقول إن التاريخ الكلي هو مجموع متنام إنما يعني أنه كلٌ، رغم أنه كلٌ غير منتهٍ. ولكن هذا أمر واضح بأي حال. فالأشياء المختلفة نوعياً لا يمكن أن تُضَمَّ إلى بعضها. فالضمّ يفترض مسبقاً، في الحقيقة، أن الوحدة التي بموجبها تُجمع هذه الأشياء هي معيار عملية التجميع. ولكن هذا الافتراض المسبق توكيد جازم. إن فكرة وحدة التاريخ، في الواقع، ليست شكلية ومستقلة عن فهم مضامين التاريخ بالشكل الذي يبدو عليه(62).

لم يُتصور عالمُ التاريخ دائماً بموجب وحدة تاريخ العالم. فهيرودوتس، على سبيل المثال، عدّه ظاهرة أخلاقية. فعالم التاريخ بحد ذاته يعرض عدداً كبيراً من الأمثلة، ولكنه لا يعرض الوحدة. فما مسوغ الحديث عن وحدة تاريخ العالم؟ جرت العادة على الإجابة عن هذا السؤال بسهولة عندما افتُرض أن هناك وحدة في غاية التاريخ، ومن ثم وحدة في الخطة. ولكن ما القاسم المشترك الذي يتيح للأحداث التاريخية أن تتجمع معاً إذا لم يكن هذا النوع من الغاية غير مقبول؟

إذا ما نُظر إلى حقيقة التاريخ على أنها تفاعل القوى، فمن الواضح أن هذا المفهوم لا يكفي لجعل الوحدة ضرورية. وما كان يوجه فكر هردر وهمبولدت، أعني نموذج التنوع الثرّ لتجليات الحياة الإنسانية، لا يؤسس بحد ذاته أية وحدة

---

(61) Ibid., p. 163; Droysen, *Historik*, ed. Rothacker,p. 72.

(62) من الأدلة القوية على الروح الخفية للمدرسة التاريخية أن رانكه (وهو ليس الوحيد في ذلك) يفكر ويكتب الكلمة "يصنف *subsumieren*" بالشكل الآتي: *summieren* التي تعني مجموع، كما في المصدر المذكور في هامش رقم 60 في أعلاه، ص63.

حقيقية. ففي تضاعيف استمرارية الأحداث لابد من أن يكون هناك شيء ما، الذي يظهر كهدف، يمنح الكلّ وجهة ما. وفي الواقع، فإن المكان الذي تشغله هنا أخرويات فلسفة التاريخ، سواء أكانت ذات أصل ديني أم دنيوي، هو مكان فارغ[63]. فليست هناك فكرة متصورة قبلاً تتعلق بدلالة التاريخ سوف تضخ في البحث التاريخي أحكاماً مسبقة .

ومع ذلك فإن الافتراض الواضح ذاتياً عن البحث التاريخي هو أن التاريخ يمثل وحدة. وهكذا يستطيع درويزن أن يعترف بأن وحدة تاريخ العالم هي فكرة تنظيمية، حتى وإن لم تكن تصوراً عن خطة إلهية. على أية حال يكمن في هذا الوضع افتراض آخر يحدد محتواه. ففكرة وحدة تاريخ العالم تدل ضمناً على استمرارية مطردة في تطور تاريخ العالم. إن فكرة الانسجام أو الاستمرارية هي، من حيث طبيعتها، فكرة شكلية أساساً، ولا تتضمن أية مضامين فعلية. وهي أيضاً مثل مبدأ بحثي قبلي يدعو المرء إلى أن يسبر غور تعقيدات الاستمرارية التاريخية. وإلى هذا الحدّ، هي مجرد سذاجة منهجية من طرف رانكه عندما يتكلم على «الثبات المدهش» في التطور التاريخي[64]. وما يعنيه رانكه بهذا ليس بنية هذا الثبات نفسه، إنما المضامين التي تنبثق في التطور الثابت. فالشيء الفريد الذي ينبثق في النهاية من الكل الضخم والمتنوع للتطور التاريخي ـ أعني وحدة الحضارة الغربية، وهي نتاج الشعوب الجرمانية واللاتينية، التي تنتشر في جميع أنحاء الأرض ـ هو الذي يثير إعجابه.

ونحن حتى لو سلمنا بدلالة إعجابه بهذا «الثبات» من جهة مضمونه، فإن سذاجته تظل مع ذلك قائمة على نحو مؤكد. فالقول إن تاريخ العالم أنتج الثقافة الغربية في عملية تطور مستمرة هو مرة أخرى ليس مجرد واقعة تجريبية يسلم بها الوعي التاريخي، إنما هي شرط للوعي التاريخي نفسه؛ أي أنه شيء ليس ضرورياً

(63) Cf. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart, 1953), and my article "Geschichtsphilosophie" in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3rd ed.

(64) Ranke, *Weltgeschichte*, IX, part 2, XIII.

أن يكون قد حدث أو شيء يمكن أن تلغيه تجربة جديدة. وبسبب من هذه المسيرة التي سارها التاريخ فقط يمكن للتساؤل حول معنى التاريخ أن يُثار من طرف وعي العالم تاريخياً، ويمكن لوحدة هذه الاستمرارية أن تكون مقصودة.

وبهذا الصدد يمكن أن نستشهد برانكه نفسه. فهو يرى أن الاختلاف الرئيس بين الشرق والغرب هو أن الاستمرارية التاريخية في الغرب تمثل شكلاً من الوجود الثقافي[65]. وليس من قبيل المصادفة أن تعتمد وحدة التاريخ على وحدة الحضارة الغربية، التي ينتمي إليها العالم الغربي عموماً، والتاريخ كعلم خصوصاً. وليس من باب المصادفة، أيضاً، أن تتميز الحضارة الغربية بالمسيحية التي كانت لها لحظتها الزمانية المطلقة في حدث الفداء الفريد. ورانكه قد أدرك شيئاً من هذا عندما عدّ الدين المسيحي إعادة للإنسان إلى «حضور الله» الذي وضعه، بصيغة رومانسية، في البداية الأولية للتاريخ بأسره[66]. ولكن خصوم رؤية العالم التاريخية لم يسلّموا في تأملاتهم الفلسفية، كما سنرى لاحقاً، بالدلالة الأساسية لهذا الموقف.

وهكذا، فإن التوجه التجريبي في العلوم التاريخية لم يكن من دون افتراضات فلسفية. وقد كان درويزن هو من حرر بمنهجيته الحادة التاريخَ من غشاوته التجريبية، وأدرك دلالته الأساسية. فوجهة نظره الأساسية هي أن الاستمرارية جوهر التاريخ؛ لأن التاريخ، بخلاف الطبيعة، يتضمن عنصر الزمن. وهو دائماً ما يقتبس عبارة أرسطو عن النفس التي تقول إن النفس تنمو ضمن ذاتها. فالتاريخ، بخلاف ما تتسم به الطبيعة من تكرار، يتسم بنموه ضمن ذاته. ولكن هذا النمو يتضمن الاحتفاظ وفي الوقت نفسه تجاوز ما يحتفظ به. والمعرفة الذاتية تشملهما معاً. وعليه، فإن التاريخ ليس موضوعاً للمعرفة فقط؛ فالمعرفة الذاتية تحدد وجوده. «إن معرفة التاريخ هي التاريخ نفسه» *(Historik §15)*. فالثبات المدهش الذي تحدث عنه رانكه يقوم على الوعي بالاستمرارية؛ وهذا الوعي هو ما يجعل من التاريخ تاريخاً *(Historik §48)*.

---

(65) Ranke, *Weltgeschichte*, IX, part 1, 270f.

(66) Cf. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*, pp. 239f.

إنه لمن الخطأ تماماً أن نعتبر هذا الموقف موقفاً مثالياً متحيزاً فقط. ففي الحقيقة، إن هذا الموقف القبلي لفكر تاريخي هو ذاته حقيقة تاريخية. وياكوب بوركهاردت محقّ تماماً عندما يعد استمرارية التراث الثقافي الغربي الشرطَ الرئيس لوجود الثقافة الغربية[67]. وانهيار هذا التراث بظهور بربرية جديدة، يتنبأ بها بوركهاردت، لن تكون بالنسبة لرؤية العالم التاريخية مجرد كارثة تاريخية، إنما هي نهاية لتاريخ العالم نفسه، مادام هذا التاريخ في الأقل يحاول أن يفهم نفسه كوحدة لتاريخ العالم. من المهم أن نميز هذا الافتراض المسبق في بحث المدرسة التاريخية في التاريخ الكلي؛ لأن وجود هذا التاريخ الكلي هو ما يُرفض أساساً.

وهكذا رأينا لدى رانكه ودرويزن أن الأساس النهائي للفهم الذاتي التأويلي في المدرسة التاريخية يتمثل في فكرة التاريخ الكلي. ومع ذلك لم تستطع المدرسة التاريخية أن تقبل تفسير هيغل لوحدة تاريخ العالم من خلال مفهوم الروح. فالروح التي تبلغ ذروتها في الوعي الذاتي التام للحاضر التاريخي، الذي يمثل دلالة التاريخ، هي تأويل ذاتي أخروي يفسخ التاريخ أساساً بأن يحوله إلى مفهوم تأملي. وبدلاً من ذلك أُجبرت المدرسة التاريخية على فهم نفسها فهماً لاهوتياً. فإذا لم تكن المدرسة التاريخية لتقوض نزعتها لتفكر في ذاتها بوصفها بحثاً تقدمياً، كان عليها أن تربط معرفتها المحدودة والنهائية بروح إلهية تعرف الأشياء بتمامها. فكانت المثال القديم للمعرفة اللامتناهية مطبقة على معرفة التاريخ. يكتب رانكه: «أنا أتخيل الإله ـ إن جازت لي هذه الملاحظة ـ يرى مجمل الإنسانية عبر التاريخ من حيث كليتها (مادام لا يوجد زمان يسبق الإله)، ويجدها بأسرها قيِّمة على حد سواء»[68].

وهنا تُحوَّل فكرة الفهم اللامتناهي، الذي يكون كل شيء بالنسبة له موجوداً في وقت واحد، إلى الصورة الأصلية عن النزاهة التاريخية. والمؤرخ الذي يعرف أن جميع العصور وجميع الظواهر التاريخية مسوغة أمام الله على حد سواء يقترب

(67) Cf. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, ch. 1.

(68) Ranke, *Weltgeschichte*, IX, part 2,5,7.

من تلك الصورة. وهكذا يمثل وعي المؤرخ ذروة وعي الإنسانية بنفسها. فكلما كان قادراً على إدراك القيمة الفريدة والقويمة لكل ظاهرة ـ بمعنى أن يفكر على نحو تاريخي ـ كان تفكيره يشبه تفكير الله[69]. ولهذا السبب يشبِّه رانكه دور المؤرخ بدور الكاهن. فـ«حضور الله» هو، بالنسبة لرانكه اللوثري، المضمون الحقيقي للبشارة المسيحية. وإعادة تأسيس حضور الله الموجود قبل انحراف الإنسان لا تحدث من خلال الصلاة في الكنيسة وحسب. فالمؤرخ له نصيب في ذلك، فهو يجعل من البشرية، التي سقطت في التاريخ، موضوع دراسته، وهو يعرف البشرية في حضور الله الذي لم تفقده أبداً فقداناً كاملاً.

إن التاريخ الكلي، وتاريخ العالم ليسا، في الواقع، مثالين شكليين يشيران إلى كلية الأحداث؛ ففي الحقيقة أن الكون، بوصفه من خلق الله، يرتفع في الفكر التاريخي إلى وعي ذاته. صحيح أن هذا الوعي ليس تصورياً، والنتيجة النهائية لدراسة التاريخ هي «المشاركة الوجدانية والمعرفة التشاركية بالكون»[70]. وبمقابل خلفية وحدة الوجود هذه يجب أن تُفهم ملاحظة رانكه الشهيرة التي أراد من خلالها أن يمحو ذاته. وبطبيعة الحال، فإن محو الذات هذا هو، كما لاحظ دلتاي معترضاً[71]، توسيع لها لتضمّ كوناً داخلها. ولكن ليس من قبيل المصادفة أن لا يتخذ رانكه هذه الخطوة العقلية الصافية، وهي خطوة تقود دلتاي إلى تأصيل العلوم الإنسانية في علم النفس. فمحو الذات، بالنسبة لرانكه، يظل شكلاً من أشكال المشاركة الحقيقية. وعلينا أن لا نفهم مفهوم المشاركة هذا فهماً نفسياً وذاتياً، إنما يجب أن يفهم بموجب مفهوم الحياة الضمني؛ لأن جميع الظواهر التاريخية تجليات للحياة الشاملة، والمشاركة في هذه الظواهر مشاركة في الحياة.

وهذا يضفي على كلمة «الفهم» نغمة دينية تقريباً. فالفهم هو المشاركة المباشرة في الحياة من دون أي تأمل يمر عبر المفاهيم. وهذا هو ما يعنى به

---

(69) يكتب رانكه في كتابه *Das politische Gespräch, ed. Rothacker,p.43, also p.52*: "لأن هذا، إن جاز التعبير، مشاركة في المعرفة الإلهية".

(70) Ibid., p. 52.

(71) *Gesammelte* Schriften, V, 281.

المؤرخ تماماً: فهو لا يصل الواقع بالأفكار، إنما يحاول أن يجول حتى يبلغ النقطة حيث «الحياة تفكر والفكر يحيى». وظواهر الحياة التاريخية حين تفهم يُرى إليها تجليات لحياة شاملة، وللإلوهية. وخلافاً لرانكه، أعاد دلتاي صياغة مثال المؤرخ بالشكل الآتي؛ إن الفهم والتمييز الدقيق هما في الحقيقة أكثر من كونهما إنجازاً إداركياً إنسانياً، وأكثر من كونهما مجرد خلق كون باطني. ثمة عبارة ميتافيزيقية لرانكه تجعله قريباً جداً من فخته وهيغل يقول فيها: «إن البصيرة الواضحة، والخصبة والحية هي جوهر الكائن الذي يكون واضحاً وشفافاً أمام ذاته»[72]. تكشف هذه الملاحظة بوضوح تام أن رانكه ظل قريباً من المثالية الألمانية. إن شفافية الكائن الذاتية التامة، التي رآها هيغل متحققة في المعرفة الفلسفية المطلقة، أساس وعي رانكه بنفسه مؤرخاً رغم رفضه الواسع للفلسفة التأملية. وهذا هو سبب قربه الشديد من طبيعة الشاعر، وهو لا يشعر بضرورة تمييز نفسه كمؤرخ عن الشاعر. فما يشترك فيه المؤرخ مع الشاعر هو أنه، مثل الشاعر، يصور العنصر الذي يعيش فيه كل فرد «كشيء يقع خارجه»[73]. فالخضوع التام أمام تأمل الأشياء، والموقف الملحمي لإنسان يحاول أن يقول حكاية تاريخ العالم[74]، ربما يُدعى في الواقع موقفاً شعرياً، مادام المؤرخ يرى الله حاضراً في جميع الأشياء لا كمفهوم بل كـ«فكرة داخلية». ونحن لا نستطيع أن نصف رؤية رانكه لنفسه أفضل من عبارات هيغل تلك. فالمؤرخ، كما يراه رانكه، ينتمي إلى ذلك الشكل من الروح المطلق الذي دعاه هيغل دين الفن.

3 .العلاقة بين الدراسة التاريخية والتأويلية لدى يوهان غوستاف درويزن

إن المؤرخ الذي يتمتع بفكر متقد لابد من أن يدرك مشكلات هذا التصور الذاتي. لذلك تكمن الأهمية الفلسفية لكتاب درويزن *Historik* في أنه يحاول أن يحرر مفهوم الفهم من ضبابية العلاقة التشاركية بين الجانب الجمالي ووحدة

(72) *Lutherfragmente*, 13.

(73) *Lutherfragmente*, 1.

(74) To Heinrich Ranke, November, 1828 (*Zur eignen Lebensgeschichte*, p. 162).

الوجود لدى رانكه، ويحاول أن يستنبط الافتراضات المسبقة في هذا العلاقة. وأول هذه الافتراضات هو «التعبير expression»[75]. إن الفهم هو فهم تعبير. ففي التعبير شيء ما باطني يظهر على نحو مباشر. ولكن هذا الشيء الداخلي، «الجوهر الباطني» هو الواقع الحقيقي الأول. في هذا النقطة يكون درويزن ديكارتياً، وضمن سياق تراث كانط وفيلهلم فون همبولدت. فالأنا الفردية مثل نقطة وحيدة في عالم الظواهر. ولكنها في أقوالها، وقبل كل شيء في اللغة، وفي جميع الأشكال التي تعبر بها عن نفسها لا تعود هذه الأنا وحيدة. فهي تنتمي إلى عالم يمكن تعقله وفهمه. ومع ذلك فإن فهم التاريخ لا يختلف، مع ذلك، عن فهم اللغة. فعالم التاريخ شأنه شأن اللغة ليس من طبيعة وجود روحي خالص: «فالمرء الذي يريد أن يفهم العالم الخلقي والتاريخي يدرك قبل كل شيء أنه ليس مجرد عالم روحي ولا مجرد عالم حيوي»[76]. وهو يقرر هذا القول بمقابل تجريبية بوكل، وهو قول سليم أيضاً بمقابل النزعة الروحانية لفلسفة التاريخ الهيغلية. فدرويزن يرى أن طبيعة التاريخ الثنائية متأسسة في «القدرة العجيبة والغريبة للطبيعة البشرية، التي هي طبيعة ناقصة ذهنياً وجسدياً لحسن الحظ فيجب عليها أن تسلك سلوكاً أخلاقياً»[77].

لا يحاول درويزن، بهذه الأفكار التي استعارها من فيلهلم فون همبولدت، أن يقول أكثر مما عناه رانكه عندما شدد على القوة. وهو أيضاً يعد حقيقة التاريخ شيئاً آخر غير كونه روحاً خالصةً. والسلوك أخلاقياً يتضمن بالأحرى رؤية عالم التاريخ ليس مجرد بصمة للإرادة على مادة طيّعة كلياً. إن حقيقته تكمن في مسعى العقل المتجدد دائماً لفهم تشكيل «الأنظمة النهائية المتغيرة أبداً» التي ينتمي إليها كل شخص. ومن طبيعة التاريخ الثنائية هذه يستطيع درويزن الآن أن يقدم استنتاجاته بصدد المقترب التاريخي.

إن اقتداء المقترب التاريخي، كما هو لدى رانكه، بالطريقة التي يجري عليها

---

(75) [انظر أيضاً ص451 وما بعدها و ص604 وما بعدها في أدناه، والملحق VI].

(76) Droysen, *Historik*, ed. Rothacker, p. 65.

(77) Ibid., p. 65.

عمل الشاعر، أمر لا يفي بأغراض درويزن. فمحو الذات في التأمل أو السرد لا يقودنا إلى الواقع التاريخي، لأن الشعراء «يؤولون الأحداث التي يصفونها تأويلاً نفسياً. ولكن العناصر الفاعلة في الحياة الحقيقية هي غير الشخصيات» *(Historik §41)*. فالشعراء يتناولون الواقع التاريخي كما لو أن الأشخاص المنغمسين فيه هم الذين قصدوه وخططوا له، ولكن واقع التاريخ لا يتمثل في كونه «مقصوداً» بهذه الطريقة. وعليه، فإن رغبات الفاعلين وخططهم الحقيقية ليست موضوعاً خاصاً للفهم التاريخي. وتأويل أفراد معينين تأويلاً نفسياً لا يستنفد دلالة الأحداث التاريخية. فلا إرادة الشخص تتحقق تماماً في هذه الحالة المعينة، ولا ما يحدث هو نتيجة قوة إرادته وتفكيره. فما يحدث ليس التعبير الخالص والكلي عن شخصيته» (41 §). لذلك يكون التأويل النفسي عنصراً ثانوياً في الفهم التأريخي، وليس السبب في ذلك فقط كون هذا التأويل لا يحقق هدفه. فليس هو فقط ما يواجه العوائق. فالجانب الداخلي من الفرد، والجانب الخاص من الضمير، ليسا بعيدين عن متناول المؤرخ فقط، بل إن ما يبلغه المؤرخ من خلال المشاركة الوجدانية والحب هو ليس هدف وموضوع بحثه. فليس يتعين عليه سبر غور أسرار الأفراد. ما يبحث فيه هو ليس الأفراد بحد ذاتهم، بل ما يمكن أن يكونوا عليه كعناصر في حركة القوى الأخلاقية.

يحظى مفهوم القوى الأخلاقية moral powers بمكانة مركزية لدى درويزن (§55ff.). فهذا المفهوم أساس كل من شكل وجود التاريخ وإمكانية معرفته. والآن تكتسب تأملات رانكه الغامضة عن الحرية، والقوة، والضرورة محتواها الجوهري. كما قام درويزن، على نحو شبيه بذلك، بتصحيح استخدام رانكه لمفهوم الحقيقة التاريخية. فالفرد من حيث امكانية تحقق دوافعه ورغباته، ليس عنصراً في التاريخ، إنما هو كذلك بقدر ما يحاول أن ينهض بنفسه إلى مستوى المجال الأخلاقي ويشارك فيه فقط. وحركة هذه القوى الأخلاقية، التي تتحقق خلال عمل الإنسانية المشترك، تشكل مجرى الأشياء. من الصحيح تماماً أن ما هو ممكن يكون بهذه الطريقة محدوداً؛ ولكن الحديث عن صراع بين الحرية والضرورة يعني أن المرء سوف يفكّر في ذاته من خارج تناهيها التاريخي. إن الفرد الفاعل متموقع بثبات في

ظل شرط الحرية. ومجرى الأشياء ليس مانعاً خارجياً على الحرية؛ لأن الحرية لا تعتمد على ضرورة صارمة إنما على حركة القوى الأخلاقية التي يرتبط بها المرء دائماً. فهي تنجز المهمة التي تتكشف عنها قوة الفاعل الخلقية نفسها[78]. ولذلك يقيم درويزن علاقة ملائمة إلى حد بعيد بين الحرية والضرورة في التاريخ عندما يرى هذه العلاقة رؤية تامة بموجب الفاعل التاريخي. فهو يربط الضرورة بأوامر أخلاقية غير مشروطة، والحرية بإرادة غير مشروطة؛ فكلاهما تعبير عن القوة الأخلاقية التي بوساطتها ينتمي الفرد إلى المجال الأخلاقي (§76).

ودرويزن يرى أيضاً أن مفهوم القوة هو الذي يكشف عن حدود الميتافيزيقا التأملية حول التاريخ. وطبقاً لذلك ينتقد، شأنه شأن رانكه، مفهوم هيغل عن التطور؛ إذ لا وجود لبذرة أصلية تنمو ببساطة ضمن مسيرة التاريخ. ولكنه يحدد هنا معنى القوة على نحو قاطع: «تنمو القوى بوساطة العمل». فقوة الفرد الأخلاقية تصبح قوة تاريخية بقدر ما تكون منهمكة في العمل في الأهداف المشتركة العظيمة، بحيث أن المجال الأخلاقي هو ما يكون باقياً وفعالاً في حركة التاريخ. وعليه، فإن القوة لا تعود تجلياً أصيلاً ومباشراً للحياة الشاملة، كما يرى رانكه، ولكنها تكون موجودة فقط في هذا التوسط، ومن خلال هذا التوسط فقط تحقق الواقع التاريخي.

يتحرك عالم الوسط الأخلاقي بطريقة تجعل كل فرد يشارك فيه ولكن بطرق مختلفة. فالبعض يحافظ على الظروف القائمة بأن يستمر بأداء الشيء المألوف، بينما يحمل آخرون أفكاراً جديدة ويعبرون عنها. إن استمرارية العملية التاريخية تتمثل في التغلب الدائم على ما هو كائن من خلال النقد المتأسس على ما ينبغي أن يكون (§77f.). وهكذا، فإن درويزن لا يتحدث عن مجرد «مشاهد الحرية»؛ لأن الحرية هي الدافع الأساسي للحياة التاريخية، وهي ليست موجودة فقط في

(78) See Droysen's *Auseinandersetzung mit Buckle*, newly ed. Rothacker, p. 61. ["The Elevation of History to the Ranke of a Science: Being a Review of the *History*, tr. E. Benjamin Andrews [Boston: Ginn, 1879], pp. 61-89.).

الحالات الاستثنائية. وشخصيات التاريخ العظيمة هي مجرد عنصر واحد في عملية التقدم المطرد للعالم الأخلاقي الذي هو من حيث كليته ومن حيث تفصيلاته عالم للحرية.

يتفق درويزن مع رانكه في أنهما يريان، بعكس النزعة القبلية في دراسة التاريخ، أننا لا نستطيع أن نرى غاية الحركة، إنما نرى اتجاهها فقط. فالغاية النهائية لجميع أهدافنا، التي يتجه نحوها النشاط الإنساني المتواصل، لا يمكن أن تتبينها المعرفة التاريخية. إن هذه الغاية مجرد شيء نشعر به بغموض، ونؤمن به (§80-86).

إن المكان الذي يعزو إليه درويزن المعرفة التاريخية ينسجم مع صورة التاريخ هذه. فالمعرفة التاريخية لا يمكن أيضاً أن تُفهَم كما فهمها رانكه نسياناً جمالياً للذات، أو محواً للذات على نفس طريقة الشعراء الملحميين العظام. فعنصر وحدة الوجود لدى رانكه كان المسؤول عن القول بمشاركة شاملة، ومع ذلك مباشرة، مع الكون، أو القول بمعرفته معرفة تشاركية. بينما يفكر درويزن، من الجهة الأخرى، بالوسائط التي يتحرك فيها الفهم. فالقوى الأخلاقية هي واقع التاريخ الفعلي، والأفراد ليسوا هم فقط من يحاول الارتفاع إلى مستوى هذه القوى، بل إن المؤرخ يرتفع إليها أيضاً، متعالياً على فرديته الجزئية. يُعرَّف المؤرخ ويُحدَّد من خلال انتمائه إلى مجالات أخلاقية معينة؛ وطنه الأصلي، وقناعاته السياسية والدينية. ولكن مشاركته تعتمد، بالضبط، على هذا البعد الأحادي الجانب الذي لا يمكن فصم عراه. فضمن الشروط العينية لوجوده التاريخي ـ وليس من خلال موقع يتعالى على الأشياء ـ يلقي المؤرخ على نفسه مهمة عادلة. «وهذه هي مهمته العادلة؛ أعني محاولته أن يفهم» (§91).

وعليه فإن الصيغة التي يصوغ بها درويزن المعرفة التاريخية هي «الفهم من خلال البحث» (§8). وتتضمن هذه العملية كلاً من توسط لامتناه وبداهة أساسية. كان الهدف من مفهوم البحث ـ الذي يربطه درويزن هنا على نحو بالغ الدلالة بمفهوم الفهم ـ هو أن يدلّ على الطبيعة اللامتناهية للمهمة التي تميّز المؤرخ عمّا يتصف به الإبداع الفني من اكتمال تمييزاً أساسياً مثل تمييزه عن التناغم الكامل الذي يحدثه التعاطف والحب بين الأنا والأنت. فمن خلال البحث «المتواصل» في

التراث، ومن خلال كشف مصادر جديدة وتأويلات جديدة لهذه المصادر يمضي البحث قدماً نحو «الفكرة». يبدو هذا الكلام كما لو أنه متأسس على إجراءات العلوم الطبيعية، واستباقاً لتأويل الكانطية المحدثة للـ«شيء في ذاته» كمهمة لامتناهية. ولكن حين ندقق النظر نجد أن ثمة أشياء أخرى متضمنة فيه. فصيغة درويزن تميز نشاط المؤرخ ليس فقط عن نموذج اكتمال الفن والوحدة الحيوية للأرواح، بل إنها تميز هذا النشاط أيضاً، كما يبدو عن إجراءات العلوم الطبيعية.

في نهاية محاضرة لدرويزن في العام 1882[79] نجد الكلمات الآتية: «... نحن لا نستطيع، بخلاف العلوم الطبيعية، أن نستخدم التجريب، نحن نبحث فقط، وكل ما نستطيع فعله هو أن نبحث». وهكذا، فلابد من أن هناك عنصراً آخر في مفهوم البحث مهماً لدى درويزن، لا يعني فحسب أن مهمة البحث التاريخي غير محدودة مثل التقدم غير المحدود للبحث في الطبيعة؛ إنما هو عنصر ساهم، على الضد من «علم» القرن التاسع عشر و«مذاهب» القرون المبكرة، في نشوء مفهوم البحث في القرن التاسع عشر. إن هذا التصور للـ«بحث»، الذي ينطلق من صورةِ رحّالة مُجدٍّ يتغلغل في المناطق المجهولة، يشمل معرفة كل من الطبيعة والعالم التاريخي. فكلما تلاشت الخلفية اللاهوتية والفلسفية لمعرفة العالم تم تصور العلم تقدماً في مناطق مجهولة؛ ولذلك يسمى «بحثاً».

بيد أن هذا لا يكفي كي نتبين كيف يميز درويزن المنهج التاريخي عن المنهج التجريبي للعلوم الطبيعية عندما يقول إن العمل التاريخي هو «بحث، وليس سوى بحث». لابد من أن هناك لامتناهياً آخر يختلف عن العالم المجهول، ويميز كما يرى درويزن المعرفة التاريخية عن البحث. وتفكيره بهذا الصدد هو كما يأتي: يتمتع البحث بلانهائية مختلفة نوعياً إن صحّ التعبير، إذا كان ما يُدرس لا يمكنه أن يظهر للعيان بذاته. وهذه في الواقع هي حالة الماضي التاريخي الذي يقف بالضد من الشيء الطبيعي الذي يسلم ذاته للتجربة في دراسة الطبيعة. فالبحث التاريخي

(79) Johann Gustav Droysen, *Historik*, ed. R. Hûbner (1935), p. 316.
وهذا يستند إلى ملاحظات اقتبسها فردريك ماينك.

من أجل أن يتوفر على المعرفة يفحص شيئاً ما مختلفاً دائماً، أعني التراث الذي هو جديد دائماً. والأجوبة التي يقدمها البحث، بخلاف التجريب، لا يمكن أن تتمتع بذلك الوضوح الذي يتمتع به ما يراه المرء بملء عينيه.

وإذا ما تساءلنا الآن عن أصل هذا العنصر في مفهوم البحث الذي يتتبعه درويزن في التناقض المدهش بين التجريب والبحث، فإننا ننجذب، كما يبدو لي، إلى مفهوم دراسة الضمير. يقوم عالم التاريخ على الحرية، وتقوم الحرية على اللغز الذي ينطوي عليه الشخص، وهو لغز لا يستطيع البحثُ سبرَ غوره نهائياً[80]. ومن يستطيع أن يقارب هذا اللغز هو البحث الذاتي لضمير الفرد فقط، وما من أحد يعرف الحقيقة هنا سوى الله. ولهذا السبب لا يسعى البحث التاريخي إلى معرفة القوانين، ولا يستطيع الاستعانة بما يتمتع به التجريب من قطعية حاسمة؛ فالمؤرخ منفصل عن موضوعه بوسيط التراث اللامتناهي.

غير أن هذه المسافة من الجهة الأخرى قريبة أيضاً. فالمؤرخ لا يتقصى موضوعه بأن يجعله جلياً من خلال تجربة معينة، بل هو بالأحرى يندمج بموضوعه من خلال وضوح وألفة العالم الأخلاقي بطريقة مختلفة كلياً عن الطريقة التي يرتبط بها العالم الطبيعي مع موضوعه. و«الهرطقة» ليست دليلاً سيئاً هنا، ولكنها الدليل الوحيد الممكن.

«كل أنا منغلقٍ على ذاته، وكل واحد يكشف نفسه للآخر من خلال أقواله» (§91). وطبقاً لذلك، فموضوعات المعرفة مختلفة كلياً في كلتا الحالتين: القوانين في دراسة الطبيعة، والقوى الأخلاقية بالنسبة للمؤرخ (§16). وفي كليهما يجد الأنا حقيقته.

(80) [إن العنصر اللاهوتي في مبدأ "البحث" لا يكمن فقط في العلاقة **بالشخص** وحريته، التي لا يمكن للبحث أن يسبر غورها، بل يكمن أيضاً في العلاقة بـ"المعنى" الخفي للتاريخ، وفي العلاقة بما "قصدته" العناية الإلهية؛ وهو أمر لا يمكن إطلاقاً فكّ شفرته. وإلى هذا الحد فإن "التاريخ" لا يبتعد كلياً عن التأويلية، بقدر ما يكون مناسباً لدرويزن، مكتشف "الهيللينية." انظر أعمالي الكاملة، الجزء الثاني، ص 123 وما بعدها؛ وانظر مقالتي "طرق هيدغر" في *Die Marburger Theologie, pp. 35ff. (GW,*III)].

إن الفهم يكون ممكناً في النهاية من خلال البحث المتواصل في التراث. فمفهوم الفهم ما يزال يتسم لدى درويزن، رغم التوسط، ببداهة أساسية. «تتمثل إمكانية الفهم في حقيقة أن الأقوال المقدمة لنا كمادة تاريخية متجانسة معنا روحياً». «نحن نكون، أو نشعر أننا نكون، فيما يتعلق بالناس، والأقوال والأشكال الإنسانية، متشابهين أساساً وفي شرط متبادل بيننا» (§9). وكما أن الفهم يربط الأنا الفردية بالمجموعات الخلقية، فإن هذه المجموعات الخلقية نفسها ـ العائلة، والشعب، والدولة، والدين ـ يمكن أن تفهم كتعبيرات.

وهكذا يرتفع الواقع التاريخي، بموجب مفهوم التعبير، إلى مستوى مجال المعنى، ومن ثم تصبح التأويلية أيضاً في تفكير درويزن في المنهج مفتاحاً رئيساً لدراسة التاريخ. «يُفهم الجزءُ ضمن الكل، ويُفهم الكلُّ من الجزء» (§10). وهذه هي القاعدة التأويلية البلاغية القديمة وقد ظهر الآن باطنها: «إن الإنسان لكونه أنا يفهم أن ثمة كلية في ذاته، تشبه كلية أولئك الذين يحاول فهمهم، ويتمم هذه الكلية بالأقوال الفردية، ويتمم الأقوال الفردية بهذه الكلية». وهذه هي صيغة شليرماخر. ودرويزن حين يطبق هذه الصيغة يشاطرها مقدمتها؛ أعني أن التاريخ الذي يراه أفعالاً حرة هو رغم ذلك نصّ بقدر ما يكون واضحاً بعمق وذا معنى. يبلغ فهم التاريخ، شأنه شأن فهم نصّ ما، ذروته في «الحضور الروحي». وهكذا نرى أن درويزن يحدد على نحو أدق من رانكه العناصر الوسيطة المتضمنة في البحث والفهم، ولكنه يستطيع في النهاية أن يتصور مهمة البحث التاريخي فقط في مقولات تأويلية جمالية. إن هدف البحث التاريخي كما يراه درويزن أيضاً هو إعادة بناء نصّ التاريخ العظيم من شذرات التراث.

المبحث الثاني
تورط دلتاي في مآزق النزعة التاريخية(81)

أ. من مشكلة التاريخ المعرفية إلى الأساس التأويلي للعلوم الإنسانية(82)

يبلغ التوتر بين التأويلية الجمالية وفلسفة التاريخ ذروته مع فيلهلم دلتاي. يدين دلتاي بأهميته إلى حقيقة إدراكه الفعلي للمشكلة المعرفية التي تنطوي عليها النظرة التاريخية بخصوص المثالية. فهو بوصفه كاتب سيرة شليرماخر الذاتية، ومؤرخاً، يثير تساؤلات تاريخية حول نشوء التأويلية وطبيعتها انطلاقاً من نظرية رومانسية عن الفهم، ويكتب تاريخ الميتافيزيقا الغربية، وهو يتحرك ضمن أفق المشكلات التي تضمنتها المثالية الألمانية؛ ولكنه كدارس لرانكه ولتجريبية القرن التاسع عشر الجديدة، فإن تفكيره مختلف جداً بحيث لم يجد مشروعية لا في فلسفة هوية وحدة الوجود الجمالية لدى شليرماخر، ولا في ميتافيزيقا هيغل التي تكاملت مع فلسفة التاريخ. صحيح أننا نجد لدى كل من رانكه ودرويزن توزعاً مشابهاً بين المثالية والتجريبية، ولكن هذا الانفصام يصبح لدى دلتاي حادّاً على نحو خاص. فنحن لا نعود نجد لديه مجرد استمرارية للروح الكلاسيكية ـ الرومانسية رفقةَ تصور تجريبي للبحث، بل إن هذا التراث المستمر يكتسي حُلّة بتبنيه الواعي لأفكار من شليرماخر أولاً ومن هيغل لاحقاً.

ونحن حتى عندما نستبعد التأثير العظيم والمبكر الذي تركته التجريبية البريطانية وإبستمولوجيا العلوم الطبيعية على دلتاي، ما شوّه مقاصده الحقيقية،

(81) [See my "Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie" (1943), *Klein Schriften*, I, 1-10 (*GW*, II, 27ff.)].

(82) [انظر مقالتي The Problem of Historical Consciousness, tr. J. L. Close, *Graduate Faculty Philosophy Journal* (New School for Social Research), 5 (1975), 1-15، وانظر أيضاً مساهماتي الحديثة في العام 1983 بمناسبة مرور خمسين عاماً على وفاة دلتاي (*GW, IV*). لقد أعطت طبعة المواد التمهيدية لتتمة كتاب *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften*, XVIII and XIX)، أقول أعطت هذه الطبعة زخماً جديداً لدراسات دلتاي.

فإنه ليس من اليسير جداً أن نفهم حقيقة تلك المقاصد. ولقد اتخذ جورج مِشْ خطوة مهمة في هذا الاتجاه[83]. ولكن مادام جورج مش أراد أن يجابه موقف دلتاي بظاهراتية هوسيرل وبأنطولوجيا هيدغر الأساسية، فإنه وصف التعارض الداخلي في مفهوم دلتاي عن «فلسفة الحياة» بموجب تلك المواقف المعاصرة المتعارضة. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن أو. أف. بولناو[84].

يكمن جذر التعارض لدى دلتاي في الموقع الوسطي الذي اتخذته المدرسة التاريخية بين الفلسفة والتجربة. وهذا التعارض بدلاً من أن تتفاداه محاولة دلتاي لتوفير أساس معرفي، صار أكثر حدة. فمحاولة دلتاي توفير أساس فلسفي للعلوم الإنسانية تسعى إلى استخلاص النتائج المعرفية مما قرره رانكه ودرويزن ضد المثالية الألمانية. ودلتاي نفسه كان يعي هذا. فهو رأى أن ضعف المدرسة التاريخية يتمثل في افتقار فكرها إلى التماسك المنطقي، وفي هذا الصدد يقول: «إن رانكه ودرويزن بدلاً من أن يرجعا إلى المسلمات المعرفية للمدرسة التاريخية والمسلمات المعرفية للمثالية من كانط إلى هيغل لكي يتبينا تضارب هذه المسلمات، أقول بدلاً من ذلك ألّفا من دون نظرة نقدية بين وجهتي النظر هاتين»[85]. وهكذا ألقى على عاتقه مهمة بناء أساس معرفي جديد وأكثر حيوية بين التجربة التاريخية والإرث المثالي للمدرسة التاريخية. وهذه هي فحوى قصده من وراء استكمال كتاب كانط **نقد العقل المحض** بنقد للعقل التاريخي.

يكشف هذا الهدف بذاته انسحاب دلتاي من المثالية التأملية. ويقدم هذا تناظراً يجب أن يفهم بشكل حرفي تماماً. فدلتاي يريد أن يقول إن العقل التاريخي يتطلب التسويغ نفسه الذي يتطلبه العقل المحض. فلم تكن النتيجة البالغة الأهمية لكتاب **نقد العقل المحض** أنه حطّم فقط الميتافيزيقا بوصفها علماً عقلياً خالصاً للعالم، والنفس، والله، ولكنه كشف في الوقت نفسه عن منطقة من المسوغ فيها

(83) في كل من مقدمته الطويلة للمجلد الخامس من أعمال دلتاي الكاملة، وفي تفسيره لدلتاي في كتابه: *Lebensphilosophie und Phänomenologie (1st ed., 1930)*.

(84) O. F. Bollnow, *Dilthey* (1936).

(85) *Gesammelte Schriften*, VII, 281.

استخدام مفاهيم قبلية، وتجعل من المعرفة أمراً ممكناً. فكتاب **نقد العقل المحض** لم يحطم فقط أحلام العرّاف؛ إنما أجاب أيضاً على التساؤل حول إمكانية علم محض. وفي غضون ذلك كانت المثالية التأملية قد أدمجت عالم التاريخ في التحليل الذاتي للعقل، كما أنجزت علاوة على ذلك، ومن خلال هيغل على نحو خاص، أفعالاً لافتة للنظر خصوصاً في الحقل التاريخي. وهكذا تمّ توسيع المطالبة بعلم محض للعقل إلى المعرفة التاريخية. فكان ذلك جزءاً من إنسكلوبيديا العقل.

ولكن المدرسة التاريخية ترى أن الفلسفة التأملية لم تكن أقل دوغمائية من الميتافيزيقا العقلانية. لذلك كان على هذه المدرسة أن توفر أساساً فلسفياً للمعرفة التاريخية من النوع نفسه الذي حققه كانط لمعرفة الطبيعة.

لم يكن إنجاز هذا المطلب ليتحقق ببساطة بالعودة إلى كانط كما قد يكون بدا من انحرافات «فلسفة الطبيعة». كان كانط قد أوصل العمل في مشكلة المعرفة كما طرحت عند بزوغ العلم الجديد في القرن التاسع عشر إلى نتائجها النهائية. إذ زوّد صيغة البناء الرياضي العلمي، المستخدمة من العلم الجديد، بالتسويغ المعرفي الذي تحتاجه؛ لأن أفكارها لم تدّعِ بالوجود إلاّ كأشياء للعقل entia rationis. وكان واضحاً أن النظرية التمثيلية لم تعد ملائمة(86). لذلك وبسبب عدم تكافؤ الفكر والوجود، طرحت مشكلة المعرفة بشكل جديد. وقد رأى دلتاي هذا بوضوح، وفي مراسلاته مع كونت يورك يتحدث عن الخلفية الاسمية لإبستمولوجيا القرن السابع عشر التي تحققت على نحو رائع من طرف البحث الحديث منذ دوهيم(87).

تكتسب مشكلة الإبستمولوجيا ضرورة ملحة جديدة في العلوم التاريخية.

---

(86) إن الشكل المبكر الذي اتخذته مشكلة المعرفة الذي نجده، مثلاً، لدى ديموقريطس، والذي رآه المؤرخون الكانطيون المحدثون لدى أفلاطون أيضاً، قد اتخذ أساساً آخر. فمناقشة مشكلة المعرفة، التي بدأت مع ديموقريطس، بلغت في الواقع نهاية معينة على يد الشكيّة. (See Paul Natorp, *Studien zum Erkenntnisproblem im Altertum* [1982] and my "Antike Atomtheorie," *GW*, V, 263-82).

(87) P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci* (3 vols.; Paris, 1955); *Le système du monde*, X (Paris, 1959).

[انظر هامش رقم 4 في الباب الأول في أعلاه].

ونحن نعرف ذلك من خلال تاريخ الاستخدام اللغوي لكلمة إبستمولوجيا Erkenntnistheore؛ فهذه الكلمة ظهرت فقط في فترة ما بعد هيغل، فاستخدمت عندما رفض البحثُ التجريبي النظامَ الهيغلي. أصبح القرن التاسع عشر قرن الإبستمولوجيا، ومع انحلال الفلسفة الهيغلية تحطم في الأخير التطابق بين اللوغوس [العقل] والوجود[88]. فقول هيغل إن العقل موجود في كل شيء، حتى في التاريخ، جعله الممثلَ الأخير والأشمل لفلسفة اللوغوس القديمة. والآن، وبسبب نقد فلسفة التاريخ القبلية، انجذب الناس نحو سحر النقد الكانطي، الذي طرحت مشكلته الآن على العالم التاريخي كذلك، مادامت دعوى توفير بناء عقلي محض لعالم التاريخ كانت قد رفضت، وحُددت المعرفة التاريخية كذلك بحدود التجربة. فإذا نُظر إلى التاريخ على أنه ليس أكثر من الطبيعة تجلياً للعقل، فإن الطريقة التي يستطيع أن يعرف بها الذهنُ الإنساني التاريخَ تصبح طريقة إشكالية كالإشكالية التي واجهها كانط حول الطريقة التي يمكن أن تُعرف بها الطبيعة من خلال الرياضيات. وهكذا، فكما أجاب كانط عن التساؤل عن كيف يكون العقل النظري ممكناً، كان على دلتاي أن يجيب عن التساؤل عن كيف يمكن للتجربة التاريخية أن تكون ممكنة. لذلك سعى دلتاي، بتناظر واضح مع التساؤل الكانطي، إلى أن يكتشف مقولات العالم التاريخي التي يمكن أن تدعم العلوم الإنسانية.

إن ما يشكل أهمية دلتاي الخاصة ويميزه عن الكانطيين المحدثين، الذين حاولوا استخدام العلوم الإنسانية في تجديد الفلسفة النقدية، هو أنه لا ينسى أن التجربة في هذا المثال شيء مختلف تماماً عنها في بحث الطبيعة. ففي الحالة الأخيرة تكون جميع القضايا اكتشافات قابلة للتحقق ناشئة عن التجربة؛ أي ذلك

(88) [See E. Zeller, "Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie" (1862), *Vortäge und Abhandlugen* (Leipzig, 1875-84), II, 446-78, and my "E. Zeller: Der Weg eines Liberalen von der Theologie zur Philosophie." In *Semper Apertus: 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 1386-1986*, ed. W. Dperr (6 vols.; Heidelberg, 1985), II.

الشيء الذي يفصل نفسه عن تجربة الفرد ويشكل جزءاً من مخزون المعرفة التجريبية الموثوق به. ويرى الكانطيون المحدثون أن التحليل المقولي لـ«موضوع المعرفة» هذا كان الإنجاز الإيجابي للفلسفة المتعالية[89].

إن تكييف بناء كانط وتطبيقه على حقل المعرفة التاريخية، كما فعلت الكانطية المحدثة في مجال فلسفة القيمة، لم يقنع دلتاي ببساطة. فهو عدّ الفلسفة الكانطية النقدية المحدثة نفسها فلسفة دوغمائية، وكان محقاً تماماً في وصفه التجريبية البريطانية بالدوغمائية. فبنية العالم التاريخي ليست قائمة على الوقائع المأخوذة من التجربة لتكتسب بعد ذلك علاقة قيمة، إنما هي تقوم على التاريخية الداخلية التي تنتمي إلى التجربة ذاتها. فما ندعوه بالتجربة Erfahrung وما يُكتسب خلال التجربة هو عملية تاريخية حيّة، ونموذج هذه العملية ليس اكتشاف الوقائع، إنما الانصهار الفريد للذاكرة والتوقع في كلٍّ واحد. وهكذا، فما يعيد تشكيل نمط المعرفة الخاص في العلوم التاريخية هو المعاناة والتعليم التي ينالها الشخص، الذي تنمو بصيرته، من خبرته الشاقة بالواقع. والعلوم التاريخية تدفعُ إلى الأمام وتوسّعُ الفكرَ الموجودَ ضمناً في تجربة الحياة[90].

لذلك يبدأ البحث المعرفي هنا بداية مختلفة. فمهمة هذا البحث في نواح معينة مهمة أسهل. فهو ليس بحاجة إلى فحص أسس إمكانية الحقيقة القائلة إن أفكارنا تنسجم مع «العالم الخارجي». فنحن نُعنى هنا بمعرفة العالم التاريخي، وهوعالم يؤسسه ويشكله العقل الإنساني دائماً. ولهذا السبب لا ينظر دلتاي إلى الأحكام التركيبية المشروعة كلياً عن التاريخ كمشكلة[91]. وهنا يجد دعماً له لدى فيكو. ونحن نتذكر أن فيكو قد قرر، في ردّه على الشكّ الديكارتي ويقين معرفة الطبيعة رياضياً القائمة على هذا الشكّ، أقول قرر الأولوية المعرفية للعالم التاريخي الذي هو من صنع الإنسان. ودلتاي يكرر المجادلة نفسها ويكتب: «إن الشرط الأول لإمكانية علم للتاريخ هو أنني أنا نفسي كائن تاريخي، وأن الشخص الذي

(89) Cf. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (Freiburg, 1892).

(90) قارن تحليل تاريخية التجربة في أدناه ص464 وما بعدها.

(91) *Gesammelte Schriften*, VII, 278.

يدرس التاريخ هو الشخص الذي يصنعه»[92]. فما يجعل المعرفة التاريخية ممكنة هو تجانس الذات والموضوع.

ومع ذلك، فهذا ليس حلاً للمشكلة التي أثارها دلتاي، بل إن طرح التجانس شرطاً لهذه المعرفة يحجب مشكلة التاريخ المعرفية. فالسؤال هو كيف يمكن لتجربة الفرد ومعرفة هذه التجربة أن تكون تجربة تاريخية. فنحن لا نعنى في التاريخ بالكليات المنسجمة التي يختبرها الفرد بحد ذاتها، ويعيد اختبارها آخرون بحد ذاتها. فمجادلة دلتاي تنطبق فقط على الاختبار وإعادة الاختبار اللذين يجريهما الفرد، وهذه هي نقطة انطلاق نظريته المعرفية. وعبر تفصيل الطريقة التي تكتسب فيها حياة فرد ما استمراريتها، يأمل دلتاي في الحصول على المفاهيم التكوينية التي سوف تؤسس كلاً من الاستمرارية التاريخية ومعرفة هذه الاستمرارية.

وهذه المفاهيم، بخلاف مقولات معرفة الطبيعة، مستمدة من الحياة. فالخبرة بالنسبة لدلتاي هي الافتراض المسبق الأساسي لمعرفة العالم التاريخي. فالتماثل في هذه الخبرة بين الوعي والموضوع ـ وهو مبدأ أساسي للمثالية التأملية ـ حقيقة مايزال يمكن البرهنة عليها. وهنا يجب أن يوجد يقين مباشر، فالخبرة لا تعود تنقسم إلى فعلِ وعيٍ ومضمونٍ لهذا الوعي[93]. فهذه الخبرة هي بالأحرى وعي غير قابل للانقسام، بل حتى القول إن الخبرة هي خبرة بشيء ما يقيم انقساماً واسعاً جداً. ودلتاي يتقصى الآن كيف تحدث الاستمرارية من عنصر عالم العقل الذي هو مؤكد على نحو مباشر، وكيف تكون معرفة هذه الاستمرارية ممكنة.

كان دلتاي يحاول أن يفسر، حتى في أفكاره عن «علم النفس الوصفي والتحليلي»، «الكيفية التي تُنسج فيها حياة المرء الباطنية في الاستمرارية» بطريقة تختلف عن تفسير الطبيعة من خلال المقولات[94]. فاستخدم مفهوم البنية ليميز الطبيعة التجريبية للاستمرارية النفسية من الاستمرارية السببية للعمليات الطبيعية.

---

(92) الموضع نفسه، [ولكن، في الحقيقة، من "يصنع" التاريخ؟]

(93) VII, 27f. 230.

(94) VII, 177.

تتميز «البنية» منطقياً بإحالتها على كلية العلاقات التي لا تعتمد على التعاقب الزمني السببي، إنما تعتمد على الترابطات الداخلية.

وجد دلتاي في البنية نقطة انطلاق مشروعة، وتغلب على مواطن ضعف تأملات رانكه ودرويزن المنهجية. غير أنه أقرَّ بأن المدرسة التاريخية كانت مصيبة في نقطة واحدة، وهي: ليس هناك ذات كلية، إنما فقط أفراد تاريخيون. والطبيعة المثالية للمعنى لم تكن لتتموضع في ذات متعالية، إنما هي بزغت من الواقع التاريخي للحياة. فالحياة نفسها هي التي تظهر، وتشكل نفسَها في وحدات واضحة، والفرد هو من يفهم هذه الوحدات. وهذه هي نقطة بداية تحليلات دلتاي الواضحة بذاتها. إن استمرارية الحياة كما تظهر للفرد (والتي يعيد آخرون تجريبها وفهمها من خلال معرفتهم بسيرة حياة الفرد الذاتية) تخلقها دلالة الخبرات الجزئية Erlebnisse. وتُخلقُ وحدةُ الحياة التي تدور حول هذه الخبرات، كما لو تدور حول مركز ناظم، بنفس الطريقة التي يتشكل فيها لحن ما؛ فهو لا يتشكل من مجرد تعاقب النغمات، بل يتشكل من الحركات الموسيقية التي تحدد وحدته الشكلية.

من الواضح هنا أيضاً، كما لدى درويزن، أن منهج الرومانسية يتم توسيعه إلى منهج كلي. فانسجام الحياة البنيوي، شأنه شأن انسجام نصّ ما، يُعرّف كعلاقة بين الكلّ والأجزاء. فكلّ جزء يعبر عن شيء من الحياة ككلّ - أي أنه يحمل دلالة للكلّ - بالضبط كما يحدد الكلّ دلالة هذا الجزء. وهذا هو المبدأ التأويلي القديم في تأويل النصوص، وهو مبدأ ينطبق على انسجام الحياة بقدر ما تفترض الحياة وحدة المعنى الذي تعبر عنه جميع أجزائها.

إن الخطوة الحاسمة في تأسيس دلتاي العلوم الإنسانية تأسيساً معرفياً هو الانتقال من بنية الانسجام في تجربة الفرد إلى الانسجام التاريخي الذي لا يجربه أي فرد على الإطلاق .فمن الضروري هنا - رغم كل النقد الموجه للتأمل - وضع «موضوعات منطقية» عوضاً عن «موضوعات واقعية». كان دلتاي يعي هذه الصعوبة، ولكنه نظر إليها كشيء جائز مادامت الطريقة التي ينتمي فيها الأفراد إلى بعضهم - كما في تضامن جيل أو أمة - تمثل واقعاً روحياً يجب إدراكه بحد ذاته؛

لأنه من غير الممكن النفاذ إليه من أجل تفسيره. ومن الصحيح أن هذا ليس موضوعاً واقعياً؛ وهذا أمر توضحه بما فيه الكفاية حدودُه السائبة. وعلاوة على ذلك، فإن الأفراد يستغرقون فيه من جهة وجودهم فقط. ولكن ما من شك لدى دلتاي في تكوين عبارات عن موضوع من هذا النوع. والمؤرخ يفعل ذلك على نحو ثابت عندما يتحدث عن مآثر الشعوب ومصائرها[95]. والمسألة ببساطة هي كيف يمكن تسويغ هذه العبارات معرفياً.

لا يمكن القول إن فكر دلتاي بصدد هذه النقطة، وهي نقطة يراها دلتاي نفسه مشكلة رئيسة، قد بلغ وضوحاً تاماً. والمشكلة الحاسمة هنا تتمثل في العمل على الانتقال من أساس نفسي إلى أساس تأويلي للعلوم الإنسانية. ودلتاي لم يفعل أكثر من وضع مخططات أولية لذلك. لهذا فإن الجزئين الكاملين لعمله *Aufbau*[96]، وهما سيرته الذاتية وسيرة شليرماخر الذاتية، اللذين يمثلان حالات خاصة للتجربة والمعرفة التاريخيين، يتمتعان بأهمية بالغة. فالمشكلة التاريخية الحقيقية، كما رأينا، تتعلق بالطريقة التي يُجرّب فيها التماسك ويُعرف بشكل عام على نحو أقل من تعلقها بالطريقة التي يمكن فيها معرفة تماسك ما حتى وإن لم يُجرّب. ومع ذلك فما من شك في الطريقة التي ودّ من خلالها دلتاي أن يوضح مشكلة الفهم. فأن تفهم يعني أن تفهم تعبيراً. وما يُعبَّر عنه يكون ماثلاً في التعبير بشكل يختلف عن مثول السبب في النتيجة. فما يعبَّر عنه ماثل في التعبير نفسه، وسوف يُفهم عندما يُفهم التعبير.

كانت جهود دلتاي متجهة منذ البداية إلى تمييز العلاقات في العالم التاريخي من العلاقات السببية في النظام الطبيعي؛ لذلك كانت مكانة مفهوميْ الفهم والتعبير مركزيين دائماً بالنسبة له. فالوضوح المنهجي الذي حققه من خلال تأثير هوسيرل

---

(95) Dilthey, VII, 282ff.

وجورج زمل يحاول حل المشكلة نفسها من خلال جدل ذاتية الخبرة واستمرارية الموضوع؛ أي حلها نفسياً على نحو أساسي، Cf. *Brûcke und Tür*, pp. 82f.

(96) Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswisswnschaften, Gesammelte Schriften*, VII.

أتاح له في النهاية دمج مفهوم الدلالة ـ وهو مفهوم ينشأ عن استمرارية التأثير ـ بالبحوث الأخيرة من كتاب هوسيرل **بحوث منطقية**. يطابق مفهومُ دلتاي عن الطبيعة البنيوية لحياة الروح نظريةَ قصدية الوعي، من جهة أن البنية ليست مجرد واقعة نفسية إنما هي الوصف الظاهراتي لخاصية جوهرية للوعي. فكل وعي هو وعي بشيء ما، وكل علاقة هي علاقة بشيء ما. وطبقاً لهوسيرل، فإن ما يتعالق بالوعي ـ أي الموضوع القصدي ـ ليس مكوناً نفسياً إنما هو وحدة مثالية، ومقصود بحد ذاته. وهكذا، دافع القسم الأول من كتاب **بحوث منطقية** عن الدلالة المثالية بمقابل الأحكام المسبقة للنزعة النفسانية المنطقية. فكان لهذا الشرح أهمية رئيسة لدى دلتاي. لقد تسنّى لدلتاي، بفضل تحليل هوسيرل فقط، أن يبين ما يميز «البنية» من الاستمرارية السببية.

لنضرب مثالاً على ذلك لغرض التوضيح: إن الفرد، كبنية نفسية مثلاً، يكتسب فرديته عبر تطوير قدراته، وفي الوقت نفسه عبر تجريب النتيجة التي تنتجها الظروف شرطياً. إن «الفردية» الفعلية ـ أي شخصية الفرد ـ التي تظهر ليست مجرد نتيجة لعوامل سببية، ولا يجب أن تُفهم فقط بموجب هذه الأسباب، إنما هي تكوّن وحدة واضحة بذاتها، وهي وحدة حياة يعبر عنها كلُّ تجلٍّ من تجلياتها، ومن ثم يمكن أن تُفهم بموجب تجلياتها هذه. فثمة شيء ينصهر هنا ليشكل صورة فريدة، مستقلة عن نظام السبب والنتيجة. وهذا هو ما كان دلتاي يعنيه بـ«الاستمرارية البنيوية»، وما يدعوه الآن، مع هوسيرل، بـ«الدلالة».

يستطيع دلتاي الآن أن يقول أيضاً إلى أي مدى يكون فيه الانسجام البنيوي معطى؛ وهذا هو السبب الرئيس في نزاعه مع إبنغهاوس. فهذا الانسجام لا يعطى في آنيّة خبرة ما، ولكنه لا يُبنى ببساطة على أساس «آلية» نفسية كنتيجة لعوامل سببية. ففي الحقيقة إن نظرية قصدية الوعي توفر أساساً جديداً لفكرة المعطى. فالمرء لا يستطيع الآن أن يستمد التماسك من جزيئات الخبرة Erlebnis، أو أن يفسرها بهذه الطريقة. فالوعي يكون بالأحرى مستغرقاً على الدوام في الانسجام، ويكون موجوداً من حيث أنه يقصد هذا الانسجام. لذلك يعد دلتاي كتاب هوسيرل

بحوث منطقية(97) فاتحة عهد جديد؛ لأنه شرّع مفهوميْ البنية والدلالة، على الرغم من أنهما لم يُستنتجا من العناصر. فهما يبدوان الآن أكثر أساسية من العناصر التي افتُرض أن هذين المفهومين يُبنيان منها وعليها.

والحقيقة أن إثبات هوسيرل لمثالية الدلالة كان نتيجة لبحوث منطقية خالصة. وما يفعله دلتاي بصدد الدلالة شيء مختلف تماماً. فالدلالة، كما يرى، ليست مفهوماً منطقياً، بل يجب أن تُفهم تعبيراً عن الحياة. فالحياة ذاتها، أي الزمانية المتدفقة، منظمة من أجل تشكيل الوحدات الثابتة للدلالة. إن الحياة تؤوِّل نفسَها. فالحياةُ ذاتُها بنية تأويلية. وبناءً على ذلك تمثل الحياةُ الأساسَ الحقيقيَّ للعلوم الإنسانية. والتأويلية ليست إرثاً رومانسياً في فكر دلتاي، إنما هي تنتج عن حقيقة أن الفلسفة متأسسة في «الحياة». يعتقد دلتاي هنا أنه تجاوز تماماً «نزعة العقلنة intellectualism» لدى هيغل. كما لم يقنعه المفهوم الرومانسي ووحدة الوجود عن الفردية المستمد من لايبنز. وهو حين يؤسس الفلسفة على الحياة فإنما يضعها بمقابل ميتافيزيقا الفردية، ويعزلها على نحو واعٍ عن وجهة نظر لايبنز عن المونادات المغلقة التي تطور قانونها الخاص. فالفردية الآن ليست فكرة أساسية متجذرة في الظواهر، بل هو يصرّ، في الحقيقة، على أن «الحياة النفسية» بأسرها عرضة لتأثيرات الظروف(98). فلا وجود لقوة مُنشئة للفردية. إن الفردية تصبح على ما هي عليه من خلال تحقيقها لنفسها. فما هو أساسي لفكرة الفردية، كما لجميع الأفكار التاريخية، هي أنها محددة بمجرى تأثيرها. وحتى مفاهيم من قبيل الغرض والدلالة هي، بالنسبة لدلتاي، ليست أفكاراً بالمعنى الأفلاطوني أو المدرسي. فهي أفكار تاريخية أيضاً؛ لأنها محددة بمجرى تأثيرها: فهي يجب أن تكون مفاهيم عن القوة. وهنا يعتمد دلتاي على فخته(99)، الذي أثّر تأثيراً حاسماً في رانكه. وهكذا تسعى تأويلية الحياة لدى دلتاي إلى الاحتفاظ برؤية العالم التاريخية(100). والفلسفة

(97) VII, 13a.
(98) V, 266.
(99) VII, 157, 280, 333.
(100) VII, 280.

تمنحه فقط الوسائل التصورية لإظهار حقيقة هذا المفهوم [رؤية العالم التاريخية].

على الرغم من جميع هذه التعديلات، ما يزال غامضاً ما إذا كان تأسيس دلتاي التأويلية في «الحياة» قد تفادى فعلاً ما تتضمنه الميتافيزيقا المثالية من نتائج[101]. فهو يرى السؤال بالشكل الآتي: كيف ترتبط قوة الفرد بما موجود بعده وقبله؛ أي بالروح الموضوعي؟ ما العلاقة بين القوة والدلالة، وبين العوامل المؤثرة والأفكار، وبين وقائعية الحياة ومثاليتها؟ إن هذا السؤال يجب أن يقرر على نحو أساسي كيف تكون معرفة التاريخ ممكنة؛ ذلك أن الإنسان الموجود في التاريخ يعرَّف كلياً من خلال العلاقة بين الفردية والروح الموضوعي.

والآن، من الواضح أن هذه العلاقة علاقة ملتبسة. فمن جهة أولى، يصبح الفرد واعياً بقوته الخاصة من خلال تجربته للمحدودية، والضغط، والمقاومة. ولكنه لا يختبر فقط جدران الواقع الفعلي الصلبة، بل هو بالأحرى ككائن تاريخي يجرب واقعيات تاريخية تدعم الفرد، وفيها يعبر عن نفسه مباشرة ويعيد اكتشافها. فهذه الواقعيات ليست بحد ذاتها «جدراناً صلبة»، إنما هي تموضعات للحياة. (كان درويزن قد تحدث عن «القوى الأخلاقية»).

ولهذا أهمية منهجية عظيمة في تحديد طبيعة العلوم الإنسانية. وهنا يتمتع مفهوم المعطى ببنية مختلفة جوهرياً. فما يميز المعطى في العلوم الإنسانية، بخلاف العلوم الطبيعية، هو «أن على المرء أن ينبذ جميع الأفكار، عن أيّ شيء ثابت أو غريب، التي تلائم صور العالم الفيزيائي»[102]. وهنا فإن المعطى شيء يُكوَّن. ودلتاي يعدُّ الأفضلية القديمة التي نسبها فيكو للموضوعات التاريخية أساساً للشمولية التي يقبض بها الفهم على العالم التاريخي.

ومع ذلك فإن التساؤل عما إذا كان الانتقال من زاوية النظر النفسية إلى التأويلية يمكن أن ينجح فعلاً على هذا الأساس، أم أن دلتاي وقع في شرَك

(101) يرى بولناو في كتابه **دلتاي**، pp. 168ff؛ يرى محقاً أن مفهوم القوة لدى دلتاي قد أزيح إلى الخلف إزاحة بعيدة. وهذه علامة على انتصار التأويلية الرومانسية على فكر دلتاي.

(102) VII, 148.

مشكلات تضعه في مكان قريب من المثالية التأملية؛ مكان غير مرغوب فيه وغير مقبول.

فنحن يمكن أن نسمع، في الفقرة التي اقتبسناها قبل قليل، صوت هيغل، وليس صوت فخته فقط. فنقده للـ«وضعية»[103]، ولمفهوم اغتراب الذات، ولتعريف العقل بأنه تعرّف المرء على نفسه في كائن آخر، هو نقد يمكن أن يُستنتج بسهولة من عبارة دلتاي، ونحن يمكننا أن نتساءل أين يقع الاختلاف الذي تؤكده رؤية العالم التاريخية ضد المثالية، والذي يضطلع به دلتاي لإضفاء شرعية معرفية عليها.

يصبح هذا التساؤل أكثر إلحاحاً عندما نتأمل العبارة الرئيسة التي يوصِّف بها دلتاي الحياة؛ الحياة تلك الواقعة الأساسية في التاريخ. فهو يتحدث عن «عمل الحياة المكوّن للفكر»[104]. ليس من اليسير أن نقول كيف تبتعد هذه العبارة عن هيغل. فمهما بدت الحياة «ملمحاً لا يمكن سبر غوره»[105]، ومهما سخر دلتاي من النظرة التفاؤلية المفرطة التي تعتبر الحياة تقدماً للحضارة حسب، بقدر ما تُفهم بموجب الأفكار التي تشكلها الحياة، فإن مخططاً تأويلياً غائياً يُفرض على الحياة، ويتم تصورها روحاً. وطبقاً لذلك نجد دلتاي في سنيّه الأخيرة يقترب من هيغل، ويتحدث عن الروح حيثما اعتاد الحديث عن «الحياة». فهو ببساطة يكرر تطوراً تصورياً كان قد جرى لهيغل نفسه. وفي ضوء هذه الحقيقة، فإنه لمن اللافت أن ننوّه بمديونيتنا لدلتاي بمعرفتنا لكتابات هيغل «اللاهوتية» المبكرة. ويظهر بشكل واضح جداً من هذه المسألة، التي تساعدنا على فهم تطور فكر هيغل، أن مفهومه عن الروح قد أُسِّس على مفهوم روحي للحياة[106].

---

(103) *Hegels theologische Jungendschriften*, ed. Nohl, pp. 139f.

(104) VII, 136.

(105) VIII, 224.

(106) إن عمل دلتاي البديع *Die Jugendgeschichte Hegels*، الذي ظهر في العام 1906، وأضيفت إليه مخطوطات دلتاي بعد وفاته في المجلد الرابع من الأعمال الكاملة (1921)؛ قد افتتح عهداً جديداً في الدراسات الهيغلية ليس بسبب نتائجه، إنما بسبب المهمة =

ودلتاي نفسه حاول أن يصف ما يجمعه بهيغل وما يفصله عنه(107). فما قيمة نقده لإيمان هيغل بالعقل، وبنائه التأملي لتاريخ العالم، واستنتاجه القبلي لجميع الأفكار من التكشف الذاتي الجدلي للمطلق، إذا ما كان هو نفسه يمنح «العقل الموضوعي» مكانة مركزية كهذه؟ الحقيقة إن دلتاي يعارض بناء هيغل المجرد لهذا المفهوم، فهو يقول: «علينا أن نبدأ اليوم من واقع الحياة». ويكتب: «إننا نسعى إلى فهم الحياة وعرضها في مفاهيم مناسبة. فبتحرير الحياة من البناء المثالي، ومن كونها متأسسة بشكل أحادي الجانب على العقل الكلي بوصفه تعبيراً عن جوهر روح العالم، فإنه لمن الممكن الحصول على مفهوم جديد للعقل الموضوعي: عقل يشمل اللغة، والعادات، وكل شكل من أشكال الحياة، وكذلك العائلة، والمجتمع المدني، والدولة، والقانون. وما يدعوه هيغل بالروح المطلق بوصفه متميزاً عن الروح الموضوعي ـ أعني الفن، والدين، والفلسفة ـ يمكن أن يندرج تحت هذا المفهوم أيضاً. . . » *(Ges. Schr.* VII, 150*)*.

لاشك في أن هذا تكييف لهيغل. فما معنى هذا التكييف؟ وإلى أي حدّ يأخذ في اعتباره «واقع الحياة»؟ إن الشيء الأهم هو، بوضوح، توسيع دلتاي مفهوم الروح الموضوعي ليضمّ الفنّ، والدين، والفلسفة. وهذا يعني أن دلتاي لا يعد الفنّ والدين والفلسفة حقيقة مباشرة، وإنما أشكال من خلالها تعبر الحياة عن نفسها. وبوضعه الفنّ والدين على مستوى الفلسفة نفسها يعني أنه يرفض دعوى المفهوم التأملي علاوة على ذلك. وفي الوقت نفسه، لا ينكر دلتاي أن هذه

= التي اضطلع بها الكتاب. ثم انضم إليه لاحقاً في العام 1911 كتاب هرمان نول *Theologische Jugendschriften*، وهذه الكتابات تلقت هجوماً من التعليق الثاقب لثيودور هايرنغ *(Hegel, I [1928])*. قارن مقالتي "Hegel und die geschichtliche Geist" وكتابي **جدل هيغل** *Hegel's Dialectic* (وهما منشوران في المجلد الثالث من أعمالي الكاملة)، وكتاب هربرت ماركيوز *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkiet (1921)*، الذي بين الوظيفة النموذجية لمفهوم الحياة في كتاب هيغل **ظاهراتية العقل**.

(107) بيّن ذلك بالتفصيل في ملاحظاته التي ظهرت بعد وفاته على كتابه *Jugendgeschichte Hegels, Gesammelte Schriften, IV, 217-58*، وبشكل أعمق في كتابه *Aufbau, ch. 3,pp.146ff*.

الأشكال تضطلع بالأسبقية على أشكال الروح الموضوعي الأخرى، لأن الروح تموضع نفسها، وتُعرف، في «هذه الأشكال الفعالة بالضبط». إن هذه الأسبقية التي تحظى بها الروح من جهة معرفتها الذاتية التامة قد حدت بهيغل إلى أن يرى هذه الأشكال أشكالاً للروح المطلق. فلم يعد هناك أي شيء غريب في هذه الأشكال، لذلك كانت الروح متآلفة مع ذاتها تماماً كما لو كانت في بيتها. وبالنسبة لدلتاي أيضاً، فإن تموضعات الفنّ تمثل، على نحو ما رأينا، الانتصار الحقيقي للتأويلية. وهكذا فهو يختلف عن هيغل أساساً في شيء واحد، فهذه الألفة [أو العودة إلى البيت]، طبقاً لهيغل، تحدث في المفهوم الفلسفي، في حين أن المفهوم الفلسفي، بالنسبة لدلتاي، له أهمية دالة لا بوصفه معرفة بل بوصفه تعبيراً.

لذلك علينا أن نتساءل عمّا إذا لم يكن لدى دلتاي أيضاً شكل للروح يكون شبيهاً حقاً بـ«الروح المطلق»؛ أي روح يتمتع بالشفافية، وبالانحلال التام لكل اغتراب، ولكل اختلاف. إن هذه الروح، بالنسبة لدلتاي، موجودة من دون شك، وما ينسجم مع هذا النموذج هو الوعي التاريخي، وليس الفلسفة التأملية. فهذا الوعي يرى أن جميع ظواهر العالم الإنساني، التاريخي مجرد موضوعات بموجبها يعرف الروح نفسه معرفة تامة. وهذا الوعي حين يفهم هذه الظواهر تموضعات للروح، فإنه ينقلها إلى الوراء «حيث الحياة العقلية التي جاءت هذه الظواهر منها»[108]. وهكذا، فإن الأشكال التي يتخذها الروح الموضوعي هي، بالنسبة للوعي التاريخي، موضوعات للمعرفة الذاتية للروح. يبلغ الوعي التاريخي الشمولية، لأنه يرى جميع معطيات التاريخ تجليات للروح التي تنشأ منها هذه التجليات: «وهنا تُفهم الحياة من الحياة»[109]. ومن هنا يصبح التراث ككل، بالنسبة للوعي التاريخي، المُوجِّه الذاتي للعقل الإنساني. يستولي الوعي التاريخي على ما بدا أنه أُفرد على نحو خاص للفنّ، والدين، والفلسفة .ففي الوعي التاريخي، وليس في الفلسفة التأملية للمفهوم، تتحقق معرفة الروح بنفسها .إن الوعي التاريخي يميز الروح التاريخي في جميع الأشياء. وحتى الفلسفة تُعدُّ مجرد

(108) V, 265.

(109) VII, 136.

تعبير عن الحياة. وبقدر ما تعي الفلسفة هذه الحقيقة، فإنها تتخلى عن ادعائها المعرفة من خلال المفاهيم. فتصبح فلسفة الفلسفة، وتفسيراً فلسفياً لسبب وجود الفلسفة في الحياة جنباً إلى جنب العلم. وقد أوجز دلتاي في كتاباته المتأخرة هذا النوع من فلسفة الفلسفة، ونَسبَ أنماط رؤى العالم المتنوعة إلى تنوع الحياة التي تؤوّل نفسها[110].

يُربط هذا التغلب التاريخي على الميتافيزيقا بتأويل الأدب العظيم، وهو تأويل عدّه دلتاي انتصاراً للتأويلية. ولكن الفلسفة والفن يحتفظان بأهمية نسبية بالنسبة للوعي الذي يَفهم فهماً تاريخياً. فهما يشغلان مكانة خاصة؛ لأن العقل يجب أن لا ينفصل عنهما من خلال التأويل، مادامًا «تعبيرين شفافين» ولا يبغيان أن يكونا شيئاً آخر غير هذا. ولكنهما بحد ذاتهما ليسا حقيقة مباشرة، إنما هما يقومان فقط مقام آلة [أورغانون] لفهم أحوال الحياة. فكما أن هناك نقاطاً سامية معينة في حضارة ما تكشف بيسر كبير عن «روح» تلك الحضارة، وكما أن القرارات التاريخية ذات الأهمية تظهر في أهداف الرجال العظام ومآثرهم، كذلك الفلسفة والفن يكونان مُشرَعين على نحو خاص للفهم التأويلي. وهنا يستثمر التاريخ الفكري الشكل؛ أي التطور المحض للكليات ذات المعنى التي حررت نفسها من تيار الصيرورة. يكتب دلتاي في مقدمة السيرة التي كتبها عن شليرماخر: «إن تاريخ الحركات الفكرية يتمتع بميزة التوفر على معالم الحقيقة. وقد يخطئ المرء فيما يتعلق بالمقاصد، ولكنه لن يخطئ بشأن محتوى دواخل الذات الفعلية التي تعبرعنها تلك الأعمال»[111]. وليس من قبيل المصادفة أن نقل لنا دلتاي ملاحظة شليرماخر الآتية: «إن الزهرة هي النضج الحقيقي. والثمرة هي فقط غطاء غامض لما لم يعد ينتمي إلى الحياة النباتية العضوية»[112]. من الواضح أن دلتاي يشاطر ما تذهب إليه هذه الميتافيزيقا الجمالية. فهي تمثل أساس علاقته بالتاريخ.

---

(110) V, 339ff. and VIII.

(111) *Leben Schleiermachers*, ed. Mulert (1922), p. XXXI.

(112) *Leben Schleiermachers* (1st ed., 1870); *Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers*, p. 118. See Schleiermacher, *Monologen*, p. 417.

فهذا ينسجم مع المفهوم المتحول المتعلق بالعقل الموضوعي الذي من خلاله تُستبدل الميتافيزيقا بالوعي التاريخي. ولكننا نتساءل عمّا إذا كان الوعي التاريخي قادراً فعلاً على ملء المكان الذي أخلته المعرفة المطلقة عند هيغل، والذي تدرك فيها الروحُ ذاتَها في المفهوم التأملي. ودلتاي نفسه أشار إلى أننا نفهم فهماً تاريخياً لأننا أنفسنا كائنات تاريخية. واعتُقد أن هذا يجعل الأشياء أسهل معرفياً. ولكن هل هذا القول يحقق ذلك؟ وهل صيغة فيكو التي غالباً ما أعيدت صيغة صحيحة؟ وألا ينقل هذا خبرة الروح الفنية الإنسانية إلى العالم التاريخي حيث لا يعود المرء قادراً، بوجه سير الأحداث، أن يتحدث عن «الخلق»؛ أي عن التخطيط والتنفيذ؟ وكيف يمكن جعل الأشياء أسهل معرفياً؟ وألا يجعلها هذا في الواقع صعبة؟ وأليست الحقيقة القائلة إن الوعي مشروط تاريخياً ينتج عنها حتماً حاجز لا يمكن تجاوزه لكي يبلغ هذا الوعي تحققه التام في المعرفة التاريخية؟ لقد عدّ هيغل هذا الحاجز شيئاً يمكن التغلب عليه بفضل المعرفة المطلقة التي تتخطى الوجود التاريخي. ولكن إذا كانت الحياة واقعاً خلاقاً لا يمكن استنفاده كما يراها دلتاي، أفلا يَحول إذن التبدلُ الدائم للسياق التاريخي دون حصول أي معرفة على الموضوعية؟ وأليست القضية هي، إذن، أن الوعي التاريخي مثال طوباوي في الأساس، وينطوي على تناقض داخلي؟

ب. التعارض بين العلم وفلسفة الحياة في تحليل دلتاي للوعي التاريخي

فكّر دلتاي في هذه المشكلة دون كلل أو ملل. وحاول دائماً إضفاء الشرعية على ما كان مشروطاً تاريخياً بوصفه إنجازاً للعلم الموضوعي رغم حقيقة أن الشخص العارف هو نفسه مشروط. فكان أن اكتسبت هذه المعرفة شرعيتها من خلال نظرية البنية، التي تَبني وحدتَها من مركزها. إن القول إنَّ كلاً مُبنياً يمكن أن يُفهم بموجب مركزه الخاص قول ينسجم مع مبدأ التأويلية القديم، وينسجم مع إصرار الفكر التاريخي على أن عصراً ما يجب أن يُفهم بمقتضى ذاته، وليس طبقاً لمعيار حاضر غريب. لقد اعتقد دلتاي[113] أن معرفة الوحدات التاريخية الواسعة

(113) "إن الحياة والتاريخ لهما معنى مثلما لحروف كلمة ما معنى بالضبط"، VII, 291.

على نحو متزايد يمكن تصورها طبقاً لهذا المخطط، ويمكن توسيعها لتكوّن معرفة بالتاريخ الكلي، بالضبط تماماً كما يمكن لكلمة ما أن تُفهم فقط بموجب الجملة بأكملها، وتُفهم الجملةُ فهماً تاماً فقط ضمن النصّ بأكمله، أي، في الحقيقة، ضمن الأدب بأكمله.

وتطبيق هذا المخطط يفترض، بالطبع، أن المرء يمكن أن يتجاوز حقيقة أن الملاحِظ التاريخي مرهون بالزمان والمكان. ولكن هذا الافتراض هو بالضبط دعوى الوعي التاريخي القائلة بالتوفر على وجهة نظر تاريخية حقيقية عن كل شيء. فهذا الافتراض يرى هذا القول ذروة مآثره. لذلك فهو يُعنى ببلورة «حس تاريخي» من أجل تجاوز الأحكام المسبقة للفترة الزمنية التي يعيش فيها الفرد. وهكذا عدّ دلتاي نفسه المُنجِزَ الحقيقي لرؤية العالم التاريخية؛ لأنه سعى إلى تسويغ ارتقاء الوعي إلى الوعي التاريخي. وما حاولت نظريته المعرفية تسويغه لم يكن أساساً غير فكرة رانكه عن نسيان الذات الملحمي. ولكن في محل نسيان الذات الجمالي كانت هناك سيادة فهم لامتناهٍ. فتأسيس الدراسة التاريخية على علم نفس الفهم، مثلما كان دلتاي يأمل، ينقل المؤرخ إلى أن يكون معاصراً من الناحية التصورية لموضوعه الذي ندعوه موضوعاً جمالياً، وهو ما نُكبره لدى رانكه.

ومع ذلك يظل التساؤل المهم قائماً حول إمكانية فهم لامتناه كهذا من طرف كائن إنساني متناه. فهل كان هذا ما يعنيه دلتاي فعلاً؟ أفلم يصرَّ، ضداً لهيغل، على أن المرء يجب أن يحافظ على وعي المرء بتناهيه؟

لنمحِّصْ هذا الأمر بدقة. كان نقد دلتاي لمثالية هيغل العقلانية يُعنى فقط بالطابع القبلي لتأمله التصوري. وهو لم يتردد، أساساً، بصدد قدرة العقل الداخلية اللامتناهية، لأنه يراها متحققة على نحو إيجابي في نموذج العقل المتنور تاريخياً الذي بلغ نضجه في عبقرية تفهم كل شيء. وإدراك التناهي لا يعني، بالنسبة لدلتاي، أن الوعي قد صار متناهياً أو محدوداً بأي شكل من الأشكال؛ بل إن هذا الإدراك يشهد على قابلية الحياة على الارتقاء بالقوة وبالفعل فوق جميع الحدود. وعليه، فإن هذا الإدراك يمثل، بالضبط، اللانهائية الكامنة التي ينطوي عليها العقل، رغم أن هذا لا يسري على العقل التأملي، وإنما على العقل التاريخي الذي

تتحقق فيه هذه اللانهائية. فالفهم التاريخي يتوسع ليغطي جميع المعطيات التاريخية، وهو فهم كلي حقاً، لأنه يتمتع بأساس راسخ في كليانية العقل ولانهائيته الداخليتين. وفي هذه النقطة يشايع دلتاي النظرية القديمة التي مؤداها أن الفهم ممكن بسبب تجانس الطبيعة الإنسانية. فهو يرى عالم الخبرة الخاص بالفرد نقطةَ بداية توسيع تشحن، في عملية تحول حيّة، ضيق وتصادفية خبرته الخاصة بلانهائية ما هو متاح من خلال إعادة تجريب العالم التاريخي.

وهكذا، فإن حدود كلية الفهم الناشئة عن تناهي وجودنا التاريخي ذات طبيعة ذاتية فقط. من الصحيح أنه ظل يرى شيئاً إيجابياً في تلك الحدود ومفيداً للفهم، لذلك يعلن بوضوح أن المشاركة الوجدانية هي وحدها التي تجعل الفهم الحقيقي ممكناً[114]. ولكننا قد نتساءل ما إذا كان لهذا القول أية أهمية أساسية. أولاً، لنقم بتحديد ما يلي: يعد دلتاي المشاركة الوجدانية شرطاً للمعرفة وحسب. ونستطيع أن نتساءل بخصوص درويزن عما إذا لم تكن المشاركة الوجدانية (التي تتخذ شكل الحب) شيئاً أكثر من شرط عاطفي للمعرفة. إن المشاركة الوجدانية شكل من أشكال العلاقة بين الأنا والأنت. ومن المؤكد أن ثمة معرفة متضمنة في هذه العلاقة الخلقية، وبذلك فإن الحب هو ما يوفر نفاذ البصيرة[115]. بيد أن المشاركة الوجدانية شيء أكثر من مجرد شرط للمعرفة. فمن خلالها يطرأ تحول على الشخص الآخر في الوقت نفسه. ويكتب درويزن هذ الملاحظة العميقة: «عليك أن تكون مثل كذا، لأن كذا هو الطريقة التي أحبك بها: وهذا هو سر التربية بأسرها»[116].

عندما يتحدث دلتاي عن المشاركة الوجدانية الكلية، ويفكر في الحكمة الناضجة والمستقلة للرجل البالغ، فإنه بالتأكيد لا يعني ظاهرة المشاركة الوجدانية

---

(114) V, 277.

(115) قارن على نحو خاص ما يقوله ماكس شيلر في هذا الصدد في كتابه:
Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass (1913).

(116) *Historik*, § 1.

الأخلاقية هذه؛ إنما هو يفكر في وعي تاريخي نموذجي يتجاوز، على نحو أساسي، حدود الفهم الناشئة عن تفضيلاتٍ وصلاتٍ ذاتية بموضوع ما. وهنا يشايع دلتاي رانكه، الذي عدّ المشاركة الوجدانية الكلية هي ما يكوّن رفعة المؤرخ[117]. وهو يبدو بالفعل يقيّد معناه عندما يقول إن الشروط المثلى للفهم التاريخي تحدث حيثما يكون هناك «موضوع عظيم يشرط حياة المرء على نحو مستمر»، وعندما يعتبر أن هذا هو الإمكانية العظمى للفهم[118]. غير أنه سيكون من الخطأ أن نفهم هذا الاشتراط لحياة المرء غير كونه اشتراطاً ذاتياً للمعرفة.

ونحن نستطيع أن نرى ذلك من بضعة أمثلة. فعندما يتحدث دلتاي عن علاقة ثيوسيديدس ببيرقلس، أو علاقة رانكه بلوثر، فهو يعني رباطاً حدسياً روحياً يثير تلقائياً في المؤرخ فهماً سيكون من الصعب إنجازه بطريقة أخرى. ولكنه أساساً يعد هذا النوع من الفهم، الذي ينجح بصورة لامعة في حالات استثنائية، شيئاً يمكن إحرازه خلال المنهج العلمي. ويسوغ صراحة استخدام العلوم الإنسانية للمناهج المقارنة بقوله إن مهمة هذه المناهج هي التغلب على الحدود العرضية التي يفرضها نطاق خبرة المرء، و«الارتقاء إلى الحقائق ذات الشمولية الأوسع»[119].

وهذه إحدى نقاط نظريته الأكثر عرضة للتساؤل. إن المقارنة تفترض أساساً أن الذات العارفة لها الحرية في أن تضع كلا طرفي المقارنة تحت تصرفها. فهي تجعل على نحو صريح كلا هذين الطرفين متعاصرين. وهنا يتعين علينا أن نشكّ في ما إذا كان منهج المقارنة يفي فعلاً فكرةَ المعرفة التاريخية حقَّها. أليست المسألة هي أن هذا الإجراء ـ الذي تتبناه بعض مجالات العلوم الطبيعية، وتفيد إفادة كبيرة

(117) وهو يشايع شليرماخر أيضاً، الذي يرى العصر القديم نموذجاً فقط وبمعنى جِدُّ مقيّد. قارن الملاحظة الآتية عن شليرماخر (في كتاب دلتاي **حياة شليرماخر** [1st ed., p. 417]): "إن الاستياء من العصر بتأثير العالم الحقيقي ناجم على نحو خاص عن سوء فهم الشباب وفرحه، الذي لم يكن معنياً أيضاً بالعالم الحقيقي. وكره الكبار للأزمان الجديدة تلازمه المرثاة. وهكذا فإن الحس التاريخي في غاية الضرورة من أجل اكتساب الشباب الخالد، الذي لا تهبه الطبيعة، إنما هو شيء يُكتسب من خلال الحرية".

(118) V, 278.

(119) VII, 99.

منه العديد من حقول العلوم الإنسانية مثل علم اللغة، والقانون، وعلم الجمال[120] ـ يُرفع من كونه وسيلة ثانوية إلى مرتبة ذات أهمية مركزية بالنسبة للمعرفة التاريخية المحددة، وغالباً ما يعطي شرعية زائفة للتأمل السطحي والاعتباطي؟ ينبغي أن نتفق مع كونت يورك عندما يكتب: «إن المقارنة جمالية دائماً، ودائماً ما تُعنى بالشكل»[121]، ونحن نتذكر أن هيغل من قبله قد انتقد بألمعية المنهج المقارن[122].

من الواضح، بأي حال، أن دلتاي لم يعدَّ تاريخية الإنسان وتناهيه، وارتهانه بزمان ومكان معينين ضعفاً أساسياً في إمكانية المعرفة في العلوم الإنسانية. فلقد افتُرض أن الوعي التاريخي يرتقي على نسبيته بطريقة تجعل من الموضوعية في العلوم الإنسانية أمراً ممكناً. ولعلنا نتساءل عن كيفية تسويغ هذا الادعاء من دون أن يتضمن مفهوماً عن المعرفة الفلسفية المطلقة فيما وراء نطاق الوعي التاريخي بأسره. فما ميزة الوعي التاريخي الخاصة ـ بمقابل جميع أشكال الوعي في التاريخ ـ الذي لا تعرِّض نسبيتُه الادعاءَ الأساسي بالمعرفة الموضوعية للخطر؟

لا يمكن أن تتمثل هذه الميزة في كونها «معرفة مطلقة» فعلاً بالمعنى الهيغلي؛ أي تلك المعرفة التي توحِّد مجمل تاريخ العقل في وعي ذاتي حاضر. إن الدعوى القائلة إن الوعي الفلسفي يحتوي داخله مجمل حقيقة تاريخ العقل هي دعوى تفندها بالضبط رؤية العالم التاريخية. وهذه الاستحالة هي، بالأحرى، السبب في أن التجربة التاريخية ضرورية؛ فالوعي الإنساني ليس فكراً لامتناهياً يكون كل شيء بالنسبة له موجوداً، ومتزامناً، وحاضراً. فلا يمكن للتطابق المطلق بين الوعي وموضوعه أن ينجزه ببساطة وعي تاريخي متناهٍ. فهو وعي يظل عالقاً دائماً في تأثير التاريخ. فما هو، إذن، تفسير كون هذا الوعي قادراً رغم ذلك على تجاوز ذاته، لينجز بذلك معرفة تاريخية موضوعية؟

---

(120) يعد إريك روثكر ممثلاً بليغاً لهذا "المنهج"، فكانت مساهماته في هذا الموضوع تثبت على نحو رائع الشيء المعاكس؛ أعني الطبيعة اللامنهجية لأفكاره اللامعة وتركيباته الجريئة.

(121) Paul Graf York von Wartenburg, *Briefwechsel* (1923), p. 193.

(122) *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson (1943), II, 36f.

لن نجد لدى دلتاي إجابة صريحة عن هذا السؤال. ولكن عمله، بوصفه باحثاً، يوفر بأسره إجابة غير مباشرة. ولعلنا نقول إن الوعي التاريخي امتلاك مكثف لذاته أكثر منه نكراناً للذات، الشيء الذي يميزه عن جميع أشكال الحياة العقلية الأخرى. ومهما يكن رسوخ الأساس الذي تنبثق منه الحياة التاريخية، فإن الوعي التاريخي يستطيع مع ذلك أن يفهم تاريخياً قدرته الخاصة على متابعة وجهة تاريخية. ومن هنا، فإن الوعي التاريخي، بخلاف الوعي قبل تطوره المظفر إلى وعي تاريخي، ليس التعبير المباشر عن واقع حي. فالوعي التاريخي لا يعود ببساطة يطبِّق معاييرَه الخاصة عن الفهم على التراث الذي يتموقع فيه، ولا يتمثل ببساطة التراثَ ويواصله. إنما هو في الحقيقة يتخذ وضعاً تأملياً تجاه نفسه وتجاه التراث الذي يتموقع فيه. فالوعي التاريخي يفهم نفسه بموجب تاريخه الخاص .إن الوعي التاريخي شكلٌ للمعرفة الذاتية.

يُظهر هذا النوع من الإجابة الحاجة إلى وصف تام لطبيعة المعرفة الذاتية. كانت جهود دلتاي ـ التي سنرى أنها جهود غير موفقة ـ متجهة في الواقع إلى أن «تتخذ من الحياة» سبيلاً تفسر من خلاله كيف تعمل المعرفة الذاتية على نشوء الوعي العلمي.

يبدأ دلتاي من الحياة؛ فالحياة ذاتها منظمة من أجل تأمل ذاتها. ونحن مدينون لجورج مش بوصفه الدقيق لتأثير فلسفة الحياة في فكر دلتاي. ويستند هذا التأثير إلى حقيقة أن الحياة تنطوي على معرفة. وحتى الجانب الداخلي الذي يميز الخبرة يتضمن نوعاً من العودة إلى الحياة ذاتها. «إن المعرفة قائمة هناك؛ فهي مرتبطة بالحياة ارتباطاً غير انعكاسي» (VII, 18). وبالنسبة لدلتاي فإن التأمل الانعكاسي المتأصل في الحياة يحدد أيضاً الطريقة التي تنبثق فيها الدلالة من سياق الحياة. فالدلالة تُجرَّب فقط في ابتعادنا عن «السعي وراء الغايات». إن هذا النوع من التأمل الانعكاسي يكون ممكناً عندما نبعد أنفسنا عن سياق نشاطنا. ويشدد دلتاي ـ وهو مصيب بلا ريب ـ على أن نظرة الحياة الطبيعية لذاتها تنمو قبل أن يجعلها العلم موضوعاً له. فالحياة تجعل من نفسها موضوعاً في حكمة الأمثال والخرافات، وقبل ذلك في أعمال الفن العظيمة حيث «أن ما يخصّ العقل يفصل

نفسه عن مبدعه»[123]. إن الفن آلة [أورغانون] خاصة لفهم الحياة لأنه في «تخومه بين المعرفة والفعل» تكشف الحياة عن نفسها في هاوية عميقة لا تبلغها الملاحظة، والتأمل، والنظرية.

فإن كانت الحياة منظمة من أجل تأمل ذاتها، فإن التعبير المحض عن الخبرة في الفن العظيم يحظى بقيمة خاصة. ولكن هذا لا ينكر أن المعرفة فعالة، ومن ثم يمكن إدراك الحقيقة في كل تعبير من تعبيرات الحياة؛ لأن أشكال التعبير التي تسود الحياة الإنسانية هي جميعها أشكال للعقل الموضوعي. ففي اللغة، والعادات، والأشكال القانونية يعلو الفرد دائماً على وجوده الجزئي. والعالم الخلقي العظيم المشترك الذي يعيش فيه الفرد يمثل نقطة ثابتة من خلالها يستطيع أن يفهم نفسَه في وجه مصادفات عواطفه الذاتية المتدفقة. فالشخص الذي يكرِّس نفسه للأهداف المشتركة، ويكون مستغرقاً في أنشطة المجموع «ينعتق من وجوده الجزئي ومن الزوال».

كان يمكن لدرويزن أن يقول الشيء نفسه، غير أن لهذا القول عند دلتاي نغمته الخاصة. فنزوع الحياة نفسه يُلاحَظ، طبقاً لدلتاي، في كل من التأمل النظري والتأمل العملي؛ إنه «كفاح من أجل الاستقرار»[124]. وهذا يبيّن لنا السبب في أنه كان قادراً على عدّ موضوعية المعرفة العلمية وتحليل الذات فلسفياً ذروةَ نزوع طبيعي للحياة. ففي فكر دلتاي لا وجود لمجرد تكييف خارجي بين منهج العلوم الإنسانية والإجراء المتبع في العلوم الطبيعية؛ بل هو يرى أن ثمة وحدة أصيلة بينهما. فجوهر المنهج التجريبي يكمن في الارتفاع على ما تتسم به الملاحظة من تصادفية ذاتية، وبمساعدة هذا المنهج تُعرف القوانين الطبيعية. وكذلك هو شأن العلوم الإنسانية في محاولتها الارتفاع منهجياً على ما يتسم به موقعها في التاريخ من تصادفية ذاتية من خلال التراث الذي في متناولها، وبذلك تحرز معرفة تاريخية موضوعية. وتحليل الذات فلسفياً يسير أيضاً في الاتجاه نفسه بقدر «ما يموضع

(123) VII, 207.

(124) VII, 347.

نفسه واقعة تاريخية إنسانية»، ويكفّ عن الادعاء بالمعرفة المحضة من خلال المفاهيم.

وبناءً على ذلك يكون الارتباط بين الحياة والمعرفة حقيقة أصيلة بحسب دلتاي. وهذا يحصِّن موقفه بوجه جميع الاعتراضات الفلسفية لا سيما مجادلات الفلسفة التأملية المثالية ضد «النسبية» التاريخية. فتأسيسُه الفلسفةَ على واقعة الحياة الأصلية ليس بحاجة إلى مجموعة من القضايا غير المتناقضة لتحلَّ محلَّ النظام الفكري للفلسفات المبكرة. فرأى بالأحرى أن ما كان يصدق على دور التأمل الانعكاسي في الحياة يصدق بطريقة مماثلة على التأمل الذاتي الفلسفي. فهذا التأمل «يفكر بالحياة نفسها باتجاه غايتها» عبر فهم الفلسفة تموضعاً للحياة. فتصبح فلسفة الفلسفة، ولكن ليس بالمعنى المثالي. ولا يحاول تأسيس فلسفة واحدة ممكنة على وحدة مبدأ تأملي، بل هو يواصل التأمل الذاتي الفلسفي. لذلك لن يكون عرضة لتهمة النسبية.

تفكّر دلتاي نفسه باستمرار بهذا الاعتراض، وسعى إلى تحديد كيف تكون الموضوعية ممكنة في النسبية، وكيف نتصور العلاقة بين المتناهي والمطلق. «فالمهمة هي أن نتبين كيف أن قيماً نسبية في عصر معين استحالت شيئاً مطلقاً»[125]. ولكننا لن نجد لدى دلتاي إجابة حقيقية عن مشكلة النسبية، ليس لأنه لم يجد مطلقاً الحلَّ الصائب؛ بل لأن هذا السؤال لم يكن سؤاله بالمعنى الدقيق. فهو عرف في الحقيقة أنه في تطويره للتأمل الذاتي الفلسفي الذي يقوده من نسبية إلى أخرى، كان في طريقه نحو المطلق. لذلك كان إرنست ترولتش مصيباً تماماً حين لخّص رأيه بعمل دلتاي في الكلمات الآتية: «من نسبية إلى شمولية». وكانت صياغة دلتاي للشيء نفسه هي «أن ندرك أن الأمر نسبي»[126]ـ وهذه الصيغة موجهة صراحةً ضد ادعاء الفلسفة التأملية بتخطي جميع الحدود التي يفرضها التناهي، وبالارتفاع نحو الروح المطلق واللانهائي، وببلوغ ذروة الوعي الذاتي وحقيقته.

---

(125) VII, 290.

(126) V, 364.

ولكن كونه كان يتفكر دائماً في تهمة «النسبية»، فهذا يعني أنه لم يكن قادراً فعلاً على أن يمضي باستمرار حتى النهاية مع النتائج المنطقية لفلسفته في الحياة المضادة لفلسفة التأمل الذاتية. ومن ناحية أخرى، لم يستطع أن يتجنب النظر إلى النسبية كمثال على «النزعة العقلية» التي كان قد سعى إلى تقويض أساساتها بأن بدأ بالمعرفة المتأصلة في الحياة.

يتمثل الأساس النهائي لهذا المعنى المزدوج في ما ينطوي عليه فكرُه من تصدّع داخلي؛ في النزعة الديكارتية الراسخة التي ينطلق منها. فتأملاته المعرفية حول أساس العلوم الإنسانية لا تنسجم بالفعل مع ابتدائه بفلسفة الحياة. ونحن لدينا برهان قاطع على هذا من كتاباته المتأخرة. ففي هذه الكتابات يدعو إلى أساس فلسفي يمكن أن يمتد إلى جميع المجالات «التي تخلّص فيها الوعي من كل سلطة، ويحاول اكتساب معرفة مشروعة من خلال التأمل والشك»[127]. تبدو هذه العبارة بياناً لا ضررَ فيه حول طبيعة العلم والفلسفة الحديثة عموماً. ولكن المرء لا يفوته أن يتعرف فيه على صدى ديكارت. غير أن هذه العبارة تُطبَّق، في الحقيقة، بمعنى مختلف كلياً عندما يستمر دلتاي بقوله: «تقود الحياةُ في كل مكان إلى تأمل ما مُعطى فيها، والتأمل يقود إلى الشك. ولو كانت الحياة قادرة على تأكيد نفسها بمقابل الشك، فإن الفكر يمكن في النهاية أن يحرز معرفة مشروعة»[128]. وهنا لا تعود الأحكام الفلسفية المسبقة هي ما يجب التغلب عليه من خلال تأسيس معرفي كما في طريقة ديكارت، بل إن وقائع الحياة، والتقاليد الأخلاقية، والدين، والقانون الوضعي هي التي يحطمها التأمل، فتكون بحاجة إلى تنظيم جديد. وحينما يتحدث دلتاي هنا عن المعرفة والتأمل، فهو لا يعني المعرفة العامة المتأصلة في الحياة، إنما يعني حركة موجهة ضد الحياة. إن التراث الأخلاقي، والديني، والقانوني يستند، بالمقابل، إلى معرفة تحملها الحياة عن نفسها. ولقد رأينا، في الواقع، أن الفرد حين يستسلم بوعي للتراث، يرتفع إلى مستوى العقل الموضوعي. ونحن سوف نوافق دلتاي عن طيب نفس على أن تأثير الفكر على الحياة «يأتي من

(127) VII, 6.

(128) VII, 6.

الحاجة الداخلية لإيجاد شيء ثابت في تضاعيف التغير الذي لا ينقطع للانطباعات الحسية، والرغبات، والمشاعر؛ شيء يمكِّن حياة المرء من أن تكون راسخة وموّحدة»[129]. ولكن هذا الذي ينجزه الفكر هو شيء متأصل في الحياة نفسها. فهو يحدث في السلوك الأخلاقي، والقانون، والدين؛ وهذه هي تموضعات العقل التي تدعم الفرد بقدر ما يستسلم هذا الفرد لحقيقة المجتمع الموضوعية. والحقيقة هي أنه لمن الضروري تبني «موقف التأمل والشك»، وهذا الذي يحدث «في جميع أشكال التأمل العلمي» (وليس في مكان آخر) لا ينسجم ببساطة مع فلسفة الحياة لدى دلتاي[130]. وهذا، في الحقيقة، وصف للنموذج الخاص للمعرفة العلمية، الذي ينسجم قليلاً مع تأمل متأصل في الحياة قدر انسجامه مع نزعة عصر التنوير العقلية، وهو نموذج كان تأسيس دلتاي لفلسفة الحياة موجهاً ضده.

ثمة أنواع عديدة من اليقين. فاليقين الذي ينتج عن تحقق مرّ عبر الشك يختلف عن اليقين الحيّ المباشر الذي تنطوي عليه جميع الغايات والقيم عندما تظهر في الوعي الإنساني بدعوى مطلقة. ولكن اليقين العلمي مختلف جداً عن اليقين المُكتسب في الحياة. فدائماً ما يتمتع اليقين العلمي بنغمة ديكارتية. إنه نتيجة منهج نقدي يُقرُّ بمشروعية ما لا يمكن الشك فيه. فهذا اليقين، إذن، لا ينشأ عن شكوك تمّ التغلب عليها، إنما هو يقين سابق دائماً على حدوث الشكّ في نفس المرء. وكما يطلق ديكارت، في تأمله المشهور عن الشكّ، شكاً مصطنعاً ومغالياً يشبه تجربة تُؤدي إلى أساس راسخ fundamentum inconcussum للوعي الذاتي، كذلك يشكّ العلم المنهجي على نحو أساسي في كلّ شيء يمكن الشكّ فيه من أجل ضمان يقين نتائجه.

---

(129) VII, 3.

(130) لقد أشار مِشْ إلى هذا أيضاً في كتابه *Lebensphilosophie und Phänomenologie, p. 295, and esp. 312ff*. و يميز مش بين صيرورة الوعي وتكوين الوعي. وربما يكون التأمل الفلسفي كليهما في آن. ولكن دلتاي، يقول مش، يبحث مخطئاً عن تحول متواصل من أحدهما إلى الآخر. "إن التوجه النظري الأساسي نحو الموضوعية لا يمكن أن يُستمد فقط من فكرة تموضع الحياة"، ص 298. والعمل الحالي يعطي نقد مش وجهاً آخر، بحيث يكشف نزعة ديكارتية في التأويلية الرومانسية جعلت من فكر دلتاي هنا فكراً غامضاً.

إن ما يميز المشكلة التي تضمنتها محاولة دلتاي تأسيسَ العلوم الإنسانية هو أنه لا يميز بين الشك المنهجي هذا والشكوك التي «تظهر عفوياً». فهو يرى أن اليقين العلمي ذروة اليقين الحيّ. ولا يعني هذا أنه لم يخبُر لايقينية الحياة في تعينها التاريخي. بل على العكس، فكلما شبّ في إطار العلم الحديث خبرَ بقوة أكبر التوترَ بين أصله المسيحي والقوى التاريخية التي أطلقت الحياة الحديثة. وتعبر حاجة دلتاي لشيء ما راسخ، من دون لبس، عن حاجته إلى دريئة تقيه حقائق الحياة المرعبة. ولكنه لا يظن أنه يمكن التغلب على لايقينية الحياة ولاموثوقيتها عن طريق رسوخ خبرة الحياة بقدر ما يتمّ عن طريق العلم.

إن الطريقة الديكارتية بالنسبة لدلتاي، إبن عصر التنوير، في الانتقال عبر الشك إلى اليقين طريقة واضحة ذاتياً بشكل مباشر. فعملية التخلص من السلطة، وهو أمر يتحدث عنه دلتاي، لا تتوافق فقط مع الحاجة إلى تأسيس العلوم الطبيعية معرفياً، بل هي ذات علاقة كذلك بمعرفة الغايات والقيم. وهذه القيم والغايات، كما يراها، لا تعود أيضاً كلاً لا يطوله الشكّ متكوناً من التراث، والسلوك الأخلاقي، والدين، والقانون، بل «إن الروح يجب هنا أيضاً أن تنتج من نفسها معرفة مشروعة»[131].

إن سيرورة العلمنة الخاصة التي حملت دلتاي، هو الباحث في اللاهوت، إلى الفلسفة، مجانسة للتطور التاريخي للعلم الحديث. فكما أن العلم الحديث لا ينظر إلى الطبيعة كلاً معقولاً، بل عملية غير ذات صلة بالكائنات الإنسانية؛ عملية يسلِّطُ عليها البحثُ العلمي ضوءاً محدوداً، ولكن موثوقاً به، وبذلك يمكنه السيطرة عليها، كذلك العقل الإنساني ينصِّب، في التماسه الحماية واليقين، الفهمَ العلميَّ بمقابل «لغزية الحياة»؛ أي ذلك «الملمح المرعب». فمن المفترض به أن يكشفَ عن واقع الحياة الاجتماعي التاريخي كشفاً تاماً بحيث أن هذه المعرفة، رغم لغزية الحياة الأساسي، سوف توفّر الحماية واليقين .إن عصر التنوير يبلغ اكتماله كتنوير تاريخي.

---

(131) VII, 6.

وبذلك نستطيع أن نفهم لماذا يبدأ دلتاي من التأويلية الرومانسية[132]. فبمعونة التأويلية الرومانسية أفلح دلتاي في إخفاء الاختلاف بين طبيعة التجربة التاريخية وشكل المعرفة العلمية، أو لنعبر عن ذلك بشكل أفضل؛ لقد أفلح دلتاي في التوفيق بين شكل المعرفة في العلوم الإنسانية والمعايير المنهجية للعلوم الطبيعية. وكنا قد رأينا من قبل[133] أن ليس ثمة تكييف خارجي أفضى به إلى هذا. ونستطيع أن نرى الآن أنه كان قادراً على التوفيق بين المعرفة في العلوم الإنسانية والمعايير المنهجية للعلوم الطبيعية من خلال إهمال ما تنطوي عليه العلوم الإنسانية من تاريخية جوهرية. ويمكن رؤية هذا بوضوح في نوع الموضوعية التي نسبها إلى العلوم الإنسانية؛ فبوصفها علوماً يُفترض فيها أن تتمتع بنفس الموضوعية التي تتمتع بها العلوم الموضوعية. ولذلك يفضل دلتاي مصطلح «النتائج results»[134]، وفي وصفه لمنهجية العلوم الإنسانية يجهد كي يبين أن هذه العلوم مساوية للعلوم الطبيعية. وهنا تقدم له التأويلية الرومانسية المساعدة مادامت، كما رأينا، لا تضع في اعتبارها البتة الطبيعة التاريخية للخبرة. فقد افترضت أن موضوع الفهم هو النصّ؛ الذي يجب فكُّ شفرته، وفهم معناه. وهكذا ترى التأويلية الرومانسية أن أية مواجهة مع نصّ ما هي مواجهة للروح مع ذاتها. إن كل نصّ لهو من الغرابة بما يكفي كي يطرح مشكلة، ومع ذلك فإنه مألوف بما يكفي ليكون قابلاً للإدراك حتى لو لم نعرف عنه أي شيء سوى كونه نصاً، وكتابة، وتعبيراً للعقل.

كنا قد رأينا أن نموذج التأويلية لدى شليرماخر هو الفهم المتجانس روحياً الذي يمكن أن يتحقق في العلاقة بين الأنا والأنت. فالنصوص قابلة لأن تفهم فهماً تاماً بالضبط كما الأنت. فمعنى المؤلف يمكن حدسُه من النصّ مباشرة. فالمؤوِّل

---

(132) إن نص شليرماخر الأصلي الذي اندرج في بحوث دلتاي التي كشف عنها بعد وفاته التي كانت مادة كتابه *Aufbau (Gesammelte Schriften*, VII, 225, "Hermeutik") - والذي كان دلتاي قد طبعه في ملحق كتابه عن سيرة شليرماخر الذاتية - أقول إن هذا دليل غير مباشر على أن دلتاي لم يتعافَ من بداياته الرومانسية. فمن الصعوبة بمكان أن نميز كتابته الخاصة به من استشهاداته.

(133) ص 332 وما بعدها.

(134) انظر الخطأ الطباعي الدقيق المذكور في هامش رقم 122 من الباب الأول.

معاصر بكل ما للكلمة من معنى لمؤلف النصّ. وهنا يكمن انتصار منهج الفيلولوجيا؛ أي فهم عقلٍ ينتمي إلى الماضي كعقل حاضر، وفهم الغرابة كأُلفة. فكان دلتاي يحسّ إحساساً عميقاً بهذا الانتصار. فهو يستخدمه لتسويغ مساواة العلوم الإنسانية. فكما أن العلم الطبيعي يفحص دائماً شيئاً حاضراً لغرض ما يقدمه من معلومات، كذلك بالضبط يستنطق العالِمُ في العلوم الإنسانية النصوصَ.

لقد اعتقد دلتاي أنه بتصوره العالَمَ التاريخي نصاً يجب فكّ شفرته، كان يضفي الشرعية على العلوم الإنسانية. فتوصل إلى نتيجة لم تكن المدرسة التاريخية، كما رأينا، توافق عليها مطلقاً. صحيح أن رانكه رأى أن مهمة المؤرخ المقدسة فكّ شفرة لغزية التاريخ. ولكن الفكرة القائلة إن الواقع التاريخي كخيطٍ خالص من المعنى يجب فك شفرته مثل نصّ هي فكرة لم تنسجم مع النزوع العميق للمدرسة التاريخية. ومع ذلك سيق دلتاي، مؤوّل رؤية العالم التاريخية هذه، إلى هذه النتيجة (كما رانكه ودرويزن) إلى الحد الذي كانت فيه التأويلية نموذجه. فكانت النتيجة أن اختُزل التاريخ على نحو نهائي إلى تاريخ عقلي، وهو اختزال يوافق عليه دلتاي، متردِّداً، في فلسفة العقل لدى هيغل. لقد استندت تأويلية شليرماخر إلى تجريد منهجي مصطنع حاول أن يؤسس وسيلة كلية للعقل، ولكنه حاول استخدام هذه الوسيلة للتعبير عن قوة الإيمان المسيحي المنقذة؛ بيد أن التأويلية لدى دلتاي في تأسيسه للعلوم الإنسانية هي أكثر من وسيلة. إنها الوسيط الكلي للوعي التاريخي، حيث لا يعود هناك وجود لأي معرفة للحقيقة سوى فهم للتعبير، ومن خلال ذلك، فهم للحياة. فكل شيء في التاريخ يمكن فهمه؛ لأن كل شيء نصّ. «إن الحياة والتاريخ لهما معنى مثلما لحروف كلمة»[135]. وعلى هذا النحو يتصور دلتاي البحث في ماضي التاريخ فكاً للشفرة وليس تجربة تاريخية.

لاشكّ في أن هذا الكلام لا يفي حقيقة المدرسة التاريخية حقَّها. فالتأويلية الرومانسية والمنهج الفلسفي الذي تستند إليه غير مناسبين كأساس للدراسة التاريخية. وكذلك مفهوم دلتاي عن الإجراء الاستقرائي الذي استعاره من العلوم

(135) VII, 291.

الطبيعية غير مناسب. فالتجربة التاريخية، كما يفهمها هو، ليست إجراءً في الأساس، ولا تنطوي على جهل بمنهج ما. ومن المؤكد أن بمقدور المرء استنتاج قواعد عامة عن التجربة من التجربة التاريخية، ولكن القيمة المنهجية لهذه القواعد ليست كقيمة القوانين التي تنضوي تحتها بكل وضوح جميع الحالات. فقواعد التجربة، في الحقيقة، تقتضي التجربة كيما تستخدمها، وتكون هذه القواعد من الناحية الأساسية ما هي عليه في هذه الحالة فقط. وبالنظر إلى هذه الوضعية ينبغي الاعتراف أن المعرفة في العلوم الإنسانية هي ليست نفسها في العلوم الاستقرائية، ولكن لها موضوعية من نوع مختلف، ويتم إحرازها بطريقة مختلفة تماماً. وتأسيس دلتاي للعلوم الإنسانية على الحياة، ونقده للدوغمائية، بما في ذلك حتى التجريبية، كانت محاولة لتبيان ذلك. غير أن الإبستمولوجيا الديكارتية التي هيمنت عليه تَبينَ أنها هي الأقوى حضوراً، لذلك فإن تاريخية التجربة التاريخية لديه لم تندمج في فكره بشكل حقيقي مطلقاً. صحيح أن دلتاي لم يتجاهل أهمية الفرد والتجربة الشمولية بالنسبة للعلوم الإنسانية، ولكنه يحددهما مجرد تحديد خاص. فمثل هذه التجربة هي استقراء غير منهجي، ولا يمكن التحقق منه، يشير إلى الاستقراء العلمي المنهجي.

ولو تذكرنا الآن الفهم الذاتي في العلوم الإنسانية الذي ابتدأنا به، نستطيع أن نرى أن مساهمة دلتاي في هذا الفهم كانت مساهمة مميزة على نحو خاص. فالتضارب الذي حاول حلّه يبين بوضوح ماهية الجهد الذي تبذله منهجية العلم الحديث، ويبين ما ينبغي أن تكون عليه مهمتنا؛ أعني أن نصف على نحو ملائم تجربة العلوم الإنسانية، والموضوعية التي تقدر هذه العلوم على تحقيقها.

المبحث الثالث
التغلب على المشكلة المعرفية
من خلال البحث الظاهراتي

أ. مفهوم الحياة لدى هوسيرل وكونت يورك

إن قدرة المثالية التأملية على توفير إمكانيات لإنجاز مهمتنا أعظم من الإمكانيات التي وفرها شليرماخر والتأويلية المنبثقة عنه، إنما هو أمر يرجع إلى طبيعة الحالة التي ندرسها. إذ أن مفهوم المُعطى، الشيء اليقيني، في المثالية التأملية قد خضع لنقد أساسي، ولأجل هذا حاول دلتاي على نحو أساسي الاستعانة بفلسفة الحياة لتعزيز هدفه. يكتب دلتاي: «كيف يميز فخته بداية شيء جديد؟ فهو يبدأ من الحدس العقلي للـ«أنا»، ولكنه لا يتصور الأنا جوهراً، أو وجوداً، أو شيئاً معطى، بل يتصوره ـ بسبب هذا الحدس بالضبط، أي هذا التعميق للـ«أنا» بذاته ـ حياةً، وفعلاً، وقوةً؛ وطبقاً لذلك يبيّن أنه يحتوي على مفاهيم فاعلة كمفهوم الطباق»[136]. وعلى نحو شبيه بذلك صار دلتاي يعد مفهوم العقل لدى هيغل مفهوماً تاريخياً حيّاً أصيلاً[137]. لقد عمل بعض معاصريه ـ كما وجدنا في تحليلنا لمفهوم الخبرة ـ في الاتجاه نفسه: نيتشه، وبرغسون، الوريث الأخير للنقد الرومانسي لنمط التفكير المتجسد في الفكر الآلي، وجورج زمل. بيد أن مفهوم الجوهر غير ملائم، في الواقع، للوجود والمعرفة التاريخيين؛ لقد كان هيدغر أول من جعل التحدي الفكري الجذري المتضمن في عدم الملاءمة هذا معروفاً بشكل عام[138]. فكان أول من حرّر مقصد دلتاي الفلسفي. فعمله كان مبنياً

---

(136) VII, 333.

(137) VII, 148.

(138) في بواكير العام 1923 حدثني هيدغر بإعجاب عن الكتابات الأخيرة لجورج زِمِلْ. ولم يكن إعجابه هذا مجرد اعتراف عام بشخصية جورج زمل الفلسفية. ذلك أن الحافز الخاص الذي تلقاه هيدغر من عمله سيظهر اليوم أمام أيّ شخص يقرأ أول "الفصول الميتافيزيقية" الأربعة، التي جُمعت معاً تحت عنوان *Lebensanschauungen*، وهو ما تصوره زمل مهمة فلسفية له. فنقرأ هناك: "إن الحياة ماضٍ ومستقبل تماماً". وهو =

على البحث في القصدية الذي نفذته ظاهراتية هوسيرل، التي كانت اختراقاً حاسماً؛ فهي لم تكن على الإطلاق نزعة أفلاطونية متطرفة كما اعتقد دلتاي[139].

ونحن، في الحقيقة، كلما ازددنا بصيرة ـ من خلال الاشتغال على الطبعة الرائعة لأعمال هوسيرل ـ في النمو البطيء لأفكاره، يصبح واضحاً أننا نحصل بوساطة القصدية على نقد جذري مطرد «للنزعة الموضوعية» التي انطوت عليها الفلسفة السابقة عليه بما في ذلك فلسفة دلتاي[140]. فكان أن بلغ هذا النقد ذروته في الدعوى القائلة «إن الظاهراتية القصدية وضعت العقل، كعقل، في حقل التجربة المنهجية والعلم، وبذلك حولت مهمة المعرفة تحويلاً كلياً. فكلية العقل المطلق تشمل جميع الكائنات في تاريخية مطلقة تجد فيها الطبيعة بوصفها بناءً عقلياً مكاناً لها»[141]. فلم يكن من قبيل المصادفة أن العقل بوصفه الشيءَ المطلقَ الوحيد، أي غير النسبي، مميز هنا عن كل شيء نسبي يظهر أمامه. وحتى هوسيرل نفسه يقرّ بأن ظاهراتيته تواصل البحث المتعالي الذي استهله كانط وفخته، وبهذا الصدد يكتب: «مع ذلك، فمن الإنصاف أن نضيف أن المثالية الألمانية التي نشأت مع كانط قد انشغلت بحماس بالتغلب على سذاجة [النزعة الموضوعية] التي كانت قد أمست بارزة»[142].

= يدعو "تعالي الحياة المطلق الحقيقي"، وتنتهي المقالة بالعبارات الآتية: "أعرف تمام المعرفة أية عوائق منطقية تعترض هذه الطريقة التصورية في رؤية الحياة. ولقد حاولت صياغة هذه العوائق، مع إدراكي التام لما يتهدد ذلك من خطر منطقي، مادام من الممكن أن نبلغ هنا مستوى لا تستطيع فيه الصعوبات المنطقية أن تكتم أصواتنا؛ لأن من هذا المستوى نفسه تستمدّ جذورُ المنطق الميتافيزيقية نسغَها."

(139) قارن نقد ناتورب لكتاب هوسيرل **أفكار** (1914) في *Logos (1917)*. وهوسيرل نفسه كتب في رسالة خاصة إلى ناتورب، في التاسع والعشرين من حزيران عام 1918، قائلاً: "ولعلني أشير إلى أنني تجاوزت مرحلة الأفلاطونية الساكنة منذ أكثر من عشر سنوات، وأقمت فكرة التكوين المتعالي كموضوعة رئيسة في الظاهراتية". وهناك ملاحظة لبَكر تقول الشيء نفسه تقريباً في الكتاب التكريمي المقدم إلى هوسيرل *Festschrift, p. 39*.

(140) *Husserliana*, VI, 344.

(141) *Husserliana*, VI, 346.

(142) *Husserliana*, VI,339 and VI, 271.

إن عبارات هوسيرل هذه التي صاغها في وقت متأخر ربما تكون قد أثارتها مناقشته لكتاب هيدغر **الوجود والزمان**، ولكنها كانت مسبوقة بمحاولات أخرى لصياغة موقفه، فمن الواضح أن هوسيرل كان قد قصد دائماً إلى تطبيق أفكاره على مشكلات العلوم التاريخية. لذلك فإن ما لدينا هنا ليس ترابطاً خارجياً مع عمل دلتاي (ولاحقاً مع عمل هيدغر)، بل ترابط مع نتيجة نقده لعلم النفس الموضوعي والأفلاطونية الزائفة في فلسفة الوعي السابقة. يتضح هذا بجلاء تام بعد نشر كتابه **أفكار**: الجزء الثاني[143]. ونظراً لذلك يجب أن نفسح في مناقشتنا مجالاً لظاهراتية هوسيرل[144].

عندما ربط دلتاي تأملاته بكتاب هوسيرل **بحوث منطقية** أدرك ما هي النقطة النافرة على امتداد هذا الكتاب. فطبقاً لهوسيرل نفسه[145]، هيمن التعالق القبلي Korrelationsapriori لموضوع تجربة صيغ المعطى على مجمل عمله بعد كتاب **بحوث منطقية**. ففي «المبحث المنطقي» الخامس فصّل هوسيرل في طبيعة الخبرات القصدية، وميّز الوعي «بوصفه خبرة قصدية» (وكان هذا هو عنوان الفصل الثاني) من الوحدة الحقيقية للوعي في الخبرة، ومن الإدراك الباطني لهذه الخبرة. والوعي لم يكن هنا «موضوعاً»، إنما كان تنسيقا أساسياً، وهذه نقطة كانت مضيئة لدلتاي. وما كشف عنه البحث في هذا التنسيق كان نقطة بداية التغلب على «النزعة الموضوعية» بقدر ما لم يَعد يُخلط معنى الكلمات بالمحتوى النفسي الفعلي للوعي؛ مثل الصور التي تستدعيها كلمة ما. إن قصد المعنى، وإنجازه ينتميان أساساً إلى وحدة المعنى؛ ومثل معاني الكلمات التي نستخدمها، فإن كل شيء موجود وأراه مشروعاً يتمتع تبادلياً، وبفضل طبيعته، «بشمولية مثالية لصيغ تجريب المعطى على نحو فعلي وممكن»[146].

---

(143) *Husserliana*, IV (1952).

(144) [See my "The Phenomenological Movement," in *Philosophical Hermeneutics*, tr. David E. Linge (Berkley: University of California Press, 1976). Pp. 130-81, and "Die Wissenschaft von der Lebenswelt," *Kleine Schriften*, III, 190-201 (*GW*, III).

(145) *Husserliana*, VI, 169, n. 1.

(146) *Husserliana*, VI, 169.

وهكذا ولدت فكرة «الظاهراتية»؛ التي تعني تعليق كل افتراض عن الوجود، والبحث في أشكال المعطى الذاتية. فأصبح هذا برنامجاً شاملاً، وكان الهدف منه عقلنة كلّ موضوعية، وكلّ معنى للوجود. ولكن الذاتية الإنسانية تتمتع أيضاً بقيمة وجود. وبذلك يمكن اعتبارها «ظاهرة»، ويمكن استكشافها من حيث أشكال معطاها المتنوعة. وهذا الاستكشاف للـ«أنا» بوصفه ظاهرة ليس استكشافاً لـ«الإدراك الباطني» الذي ينطوي عليه «أنا» واقعي، وليس مجرد إعادة بناء للـ«وعي»؛ أعني لعلاقة محتويات الوعي بقطب «الأنا» المتعالي (ناتورپ)[147]، ولكنه موضوعة مميِّزة للتأمل المتعالي إلى حد بعيد. وبمقابل معطى ظاهرة الوعي الموضوعي، وهو معطى في الخبرات القصدية، فإن هذا التأمل يؤسس بُعداً بحثياً جديداً. فوجود شيء كهذا بوصفه معطى هو ليس نفسه موضوعاً للأفعال القصدية. فكل خبرة تنطوي على آفاق سابقة ولاحقة، وفي الأخير تنصهر هذه الخبرة بسلسلة الخبرات الماثلة سابقاً ولاحقاً لتشكل سيل خبرة متدفقة موحَدة.

تنبع بحوث هوسيرل في تكوين الوعي بالزمان من الحاجة إلى إدراك شكل وجود هذا السيل المتدفق، ومن ثم حمل الذاتية على الولوج داخل البحث في العلاقة القصدية المتبادلة. ومن الآن فصاعداً يرى البحث الظاهراتي نفسَه بحثاً في تكوين وحدات الوعي بالزمان، والوحدات التي في وعي الزمان؛ وهذه الوحدات هي نفسها تفترض مرة أخرى تكوين الوعي بالزمان ذاته. وهذا يبيّن أن عدم ترابط الخبرة ليس حقيقة ظاهراتية أساسية مهما احتفظت بدلالتها المنهجية كونها مُلازمة قصدياً لقيمة معنى متكوِّن. ففي الحقيقة أن كل خبرة قصدية كهذه تدلّ ضمناً دائماً على أفق ثنائي فارغ لما لم تقصده فعلياً، ولكن يمكن أن يوجه إليه معنى فعلياً؛ وتتضمن وحدة تدفق الخبرة بوضوح مجمل الخبرات التي يمكن أن تصبح بهذه الطريقة مُدركة موضوعاتياً. ومن هنا فإن تكوين زمانية الوعي يسند جميع مشكلات التكوين. ويتمتع تدفق الخبرة بطبيعة وعي أفق كلي، ومن خلال هذا فقط تُعطى الخبرة غير المترابطة بوصفها خبرة على الإطلاق.

(147) *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888); *Allegemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912).

لاشك في أن مفهوم ظاهرة الأفق ذو أهمية رئيسة بالنسبة لبحث هوسيرل الظاهراتي. فعَبْرَ هذا المفهوم، الذي سنستخدمه نحن أيضاً في فرصة مناسبة، يسعى هوسيرل بوضوح إلى الظفر بطريقة اندماج القصدية المحددة للمعنى في استمرارية الكلّ الأساسية. إن الأفق ليس تخماً صارماً، إنما هو شيء يتحرك مع المرء، ويدعوه إلى التقدم إلى الأمام. وهكذا فإن قصدية الأفق التي تكوِّن وحدة تدفق الخبرة توازيها قصديةُ أفقٍ شاملة على الجانب الموضوعي. فكل شيء يُعطى بوصفه شيئاً موجوداً إنما يُعطى بموجب عالَم، ومن ثم فهو يحمل أفق العالم معه. وهوسيرل يوجه نقداً ذاتياً صريحاً لكتابه **أفكار: الجزء الأول**، حيث أكد أنه لم يعِ آنذاك (في العام 1923) أهمية ظاهرة العالم[148]. فنظرية الاختزال المتعالي التي كان قد شرحها في كتابه **أفكار** بنيت على نحو بالغ التعقيد حتماً. إذ إن مجرد إلغاء شرعية العلوم الموضوعية لم يعد يكفي، فحتى في عملية «تعليق» تامة ـ أي تعليق الوجود الذي تفرضه المعرفة العلمية ـ يظل العالم مشروعاً مع ذلك كشيء معطى قبلاً. ومن هنا فإن المساءلة الذاتية المعرفية التي تبحث فقط في حقائق العلم الماهوية القبلية ليست مساءلة جذرية كفاية.

وفي هذه النقطة يعد هوسيرل نفسَه على اتفاق تام مع مقاصد دلتاي. وبطريقة مشابهة كان دلتاي قد عارض الفلسفة الكانطية النقدية المحدثة فقط بسبب عودتها إلى الذات المعرفية. إذ «ما من دم يجري في عروق الذات العارفة التي بناها لوك، وهيوم، وكانط»[149]. ودلتاي نفسه عاد إلى وحدة الحياة، وإلى «وجهة نظر

(148) *Husserliana*, III, 390:

"الخطأ الفادح في الانطلاق من العالم الطبيعي (من دون توصيفه كعالم)" (1922) والنقد الذاتي التفصيلي في الجزء الثالث، ص 399) (1929) وطبقاً **للهوسيرليانا**، ج VI، ص 267 فإن مفهومي "الأفق"، و"وعي الأفق" كانا إلى حدّ ما من وحي مفهوم "الحافات fringes" لدى وليم جيمس. [وفي ما يتعلق بأهمية كتاب ريتشارد أفيناريوس المعنون *Der menschliche Weltbegriff (Leibzig, 1912)* بالنسبة لتحول هوسيرل النقدي ضد "العالم العلمي" انظر H. Lübbe's "Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl)," in the *Festschrift* for W. Szilasi (Munich, 1960), pp. 161-84, esp. pp. 171f].

(149) *Gesammelte Schriften*, I, XVIII.

الحياة»، وكذلك الحال مع تعبير هوسيرل «الحياة الواعية» الذي اقتبسه هوسيرل كما يبدو من ناتورب، وهو يدل على النزوع اللاحق القويّ ليس فقط لدراسة الخبرات الفردية، بل كذلك مقاصد الوعي الضمنية الخفية والغُفل، وبهذه الطريقة يمكن جعل شرعية الوجود الموضوعية واضحة. فأطلق على هذا لاحقاً إنارة منجزات «الحياة الخصبة».

إن عناية هوسيرل بـ«منجزات» الذاتية المتعالية تنسجم مع مهمة الظاهراتية في دراسة التكوين. وما يميز هوسيرل هو أنه لم يعد يقول «الوعي»، أو حتى «الذاتية»، إنما يقول «الحياة». فهو يحاول أن ينفذ إلى ما وراء الوجود الفعلي للوعي الذي يعطي المعنى، بل وإلى ما وراء المعنى المشترك الكامن، لأجل بلوغ كلية منجز ما، يكون وحده قادراً على قياس كلية ما هو مُنجز؛ أي ما هو متكون من حيث شرعيته. ويتكون أفق العالم الشامل بوساطة قصدية أساسية غُفل؛ أي أنه لا يتكون بوساطة شخص بعينه. والمفهوم الظاهراتي عن العالم الذي يصوغه هوسيرل بوعي بمقابل مفهوم العالم بالمعنى العلمي الذي يشمل كل ما هو موضوعي، يدعوه هوسيرل «عالم الحياة»؛ وهو العالم الذي نكون فيه منغمرين في الموقف الطبيعي الذي لا يصير بحدّ ذاته موضوعاً بالنسبة لنا أبداً، إنما هو يمثل الأساس المعطى قبلاً لكل تجربة. وأفق العالم هذا افتراض مسبق للعلم كذلك، ولذلك فهو شيء أساسي. والعالم بوصفه ظاهرة أفق مرتبط ارتباطاً جوهرياً بالذاتية، وهذه العلاقة تعني أيضاً أنه «موجود سريع الزوال»[150]. فعالم الحياة موجود في حركة دائمة ذات شرعية نسبية.

إن مفهوم عالم الحياة[151] هو النقيض لكل موضوعية. فهو أساساً مفهوم

(150) *Husserliana*, VI, 148.

(151) [بخصوص مشكلة "عالم الحياة" انظر المقالات المشار إليها في هامش 144 في أعلاه، فضلاً عن عملي الموجود في الجزء الثالث من أعمالي الكاملة. ويسير لودفيغ لاندغريب Ludwig Landgrebe أيضاً على مساري الفكري نفسه في ذاك العمل، وقد ظهرت أعمال كثيرة بهذا الصدد لكل من أ. شوتز، و ج. براند G. Brand، ويو. كليزغينز U. Claesgens، و ك. دوسنغ K. Düsing، و . يانسين P. Janssen، وآخرين].

تاريخي، لا يشير إلى كون موجود، أو «عالم موجود». وفي الحقيقة، فإنه حتى الفكرة اللامتناهية عن عالم حقيقي يمكن التوصل إليها بصورة ذات معنى من التقدم اللامتناهي للعوالم الإنسانية التاريخية في التجربة التاريخية. إن بوسع المرء أن يبحث في البنية التي تشمل جميع العوالم التي جربها الإنسان في أيّما وقت، وهي مجرد تجربة بعالم ممكن، وبهذا المعنى نستطيع فعلاً الحديث عن أنطولوجيا العالم. غير أن أنطولوجيا العالم هذه ستظل مع ذلك مختلفة تماماً عمّا يمكن تحققه العلوم الطبيعية. وسوف تطرح مهمة فلسفية كان موضوعها بنية العالم الأساسية. بيد أن عالم الحياة يعني شيئاً آخر؛ إنه يعني الكلَّ الذي نعيش فيه بوصفنا كائنات تاريخية. وهنا لا نستطيع أن نتفادى النتيجة القائلة، مفترضين تاريخية التجربة التي تتضمنها، إن فكرة كون من عوالم الحياة التاريخية الممكنة هي فكرة تفتقر إلى المعنى. فلانهائية الماضي، وانفتاح المستقبل لا ينسجمان مع فكرة كون تاريخي. وهوسيرل توصل إلى هذه النتيجة من دون الخوف من «شبح» النسبية.[152]

من الواضح أن عالم الحياة هو دائماً عالم عام يضمّ الكائن والناس الآخرين كذلك. إنه عالم الأشخاص، وشرعية هذا العالم الشخصي يفترضها الموقف الطبيعي دائماً. ولكن كيف يمكن تأسيس هذه الشرعية على منجز الذاتية؟ يطرح هذا الأمر على التحليل الظاهراتي للتكوين أعوصَ مشكلة، وهوسيرل لم يحاول أبداً فحص مفارقاتها. فكيف يمكن لشيء لا يتمتع بشرعية موضوع، ولكنه يسعى إلى أن يكون «أنا»، أن ينشأ في الـ«أنا المحض»؟

إن مبدأ المثالية «الجذرية» ـ أعني مبدأ العودة الدائمة إلى أفعال الذاتية المتعالية المكوِّنة ـ يجب أن يلقي الضوء على الأفق الكلي للوعي؛ أي العالم، وقبل ذاك على سمة البينذاتية في هذا العالم، رغم أن العالم المكوَّن بهذه الطريقة، المفهوم على أنه ما يشترك فيه أفراد كُثْر، هو نفسه يتضمن الذاتية. ورغم أنه من المفروض تعليق كل شرعية للعالم، وكل شيء آخر يُعطى مسبقاً، فإن التأمل

---

(152) *Husserliana*, VI, 501.

المتعالي يجب أن يعدّ نفسه أيضاً متضمَّناً في عالم الحياة. إن «الأنا» الذي يتأمل ذاته يراها تعيش في سياق من الغايات يكون عالم الحياة بمثابة أساس له. وهكذا، فإن تكوين عالم الحياة (وسمة البينذاتية كذلك) مهمة مفارقة. غير أن هوسيرل يعدها مفارقات ظاهرية وحسب. فهو على قناعة بأن جميع هذه المفارقات الظاهرية يمكن حلُّها لو أكدنا، بثبات، المعنى المتعالي للاختزال الظاهراتي، وأن لا نخشى من شبح الأنانوية المتعالية. فلو أخذنا باعتبارنا هذا النزوع الواضح في فكر هوسيرل، سيبدو لي أنه من الخطأ أن نتهمه بأيّ غموض بخصوص مفهوم التكوين، معتبرين إياه شيئاً وسطاً بين التعريف والابداع[153]. وهو نفسه يؤكد أن فكره تغلّب تماماً على الخوف من المثالية النشوئية. فنظريته في الاختزال الظاهراتي تسعى، بالأحرى، إلى الكشف عن المعنى الحقيقي لهذه المثالية للمرة الأولى. فالذاتية المتعالية هي أنا أولية ("Ur-Ich ("the primal I وليست «أنا Ich = an I». إذ إن أساس العالم المعطى قبلاً دُحِضَ بالنسبة إليها. فهي اللانسبية المطلقة التي ترتبط بها كلّ نسبية وبضمنها نسبية البحث في «الأنا».

مع ذلك ثمة عنصر واحد في فكر هوسيرل يهدد على الدوام بتمزيق هذا الإطار إرباً. فموقفه في الواقع هو «أكثر» من كونه مجرد محاولة لإضفاء طابع جذري على المثالية المتعالية، وكلمة «أكثر» هنا يدلّ عليها الدور الذي يلعبه مفهوم «الحياة» في تفكيره. فـ«الحياة» ليست مجرد خاصية حية غير تأملية تميز الموقف الطبيعي. إنما هي أيضاً، وليست أقل من ذلك، الذاتية المختزلة ظاهراتياً التي هي مصدر جميع الموضوعيات. إن «الحياة» هي ما يشدد عليه هوسيرل بوصفها منجزه في نقد النظرة الموضوعية الساذجة للفلسفة السابقة بأكملها. فهو يرى أن هذا المنجز يتمثل في الكشف عن زيف المجادلة الإبستمولوجية الطويلة الأمد بين المثالية والواقعية، وفي جعل التناسق الداخلي بين الذاتية والموضوعية موضوعاً مدركاً [154]. وهذا هو السبب من وراء إطلاق عبارته «الحياة الخصبة». «إن التفكر

---

(153) كما يفعل يوجين فنك في مقالته "L'analyse intentionelle et le problème de la pensée spéculative," in *Problèmes actuels de la phénoménologie* (1952).

(154) *Husserliana*, VI, § 34, 265f.

بالعالم تفكّراً جذرياً هو تفكر الذاتية المنهجي والداخلي المحض، الذي يجسد ذاته في المظهر الخارجي»[155]. فنحن نستطيع بالتأكيد، في ما يتعلق بالكائن العضوي الحي، أن نفهمه ونحلله من الخارج، ولكن لا يمكن أن يُفهم إلاّ إذا عدنا إلى جذوره الخفية . . .»[156]. وهكذا، فإن وضوح سلوك الذات تجاه العالم لا يكمن في الخبرات الواعية، وقصديتها، إنما في «نتاجات» الحياة الغفل. ومفهوم الكائن العضوي الحيّ الاستعاري الذي يستخدمه هوسيرل هنا هو أكثر من كونه استعارة. فهو يريد، كما يحدد صراحة، أن يُفهم حرفياً.

ونحن إن اتبعنا الإلماعات اللغوية والمفهومية هذه والشبيهة بها في فكر هوسيرل، سنجد أنفسنا نقترب أكثر فأكثر من التصور التأملي للحياة الذي تبنته المثالية الألمانية. ومع ذلك، فإن ما يعنيه هوسيرل هو أننا لا نستطيع أن نتصور الذاتية كمقابل للموضوعية، لأن مفهوم الذاتية نفسه سوف يُنظر إليه بمصطلحات موضوعية. تحاول ظاهراتيته المتعالية، بدلاً من ذلك، أن تكون «بحثاً في التعالق». بيد أن هذا يعني أن العلاقة شيء أساسي، وأن «الأقطاب» التي من خلالها تكشف الحياة عن نفسها، أقول إن هذه الأقطاب متضمَّنة فيها[157]، تماماً مثلما يكون ما هو حيّ محتوياً جميع تعبيراته الحيّة في وحدة وجوده العضوي الحيّ. ويكتب هوسيرل بخصوص هيوم: «إن سذاجة الحديث عن 'الموضوعية'، الذي يتجاهل كلياً الذاتية المجرِّبة، والعارفة، تلك الذاتية التي تحقق المنجزات الواقعية والعينية، وسذاجة العالِم المعني بالطبيعة، وبالعالَم بعامة، الذي يتغافل عن حقيقة أن جميع الحقائق التي يحصل عليها كحقائق موضوعية، والعالم الموضوعي نفسه الذي هو قوام صيغه، هو بناؤه الحيّ الخاص الذي ينمو داخله، أقول لن تعود هذه السذاجة ممكنة بالطبع عندما تظهر الحياة في المشهد»[158].

---

(155) *Husserliana*, VI, 116.

(156) من الصعب أن نرى كيف أن المحاولات الحديثة لوضع "الطبيعة" بمقابل التاريخية هي محاولات لا يمكن الدفاع عنها بوجه هذا الحكم المنهاجي المقصود.

(157) [See C. Wolzogen, *Die autonome Relation: Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorp. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation* (1984) and my review, *Philosophische Rundschau*, 32 (1985), 160].

(158) *Husserliana*, VI, 99.

يلعب مفهوم الحياة هنا دوراً شبيهاً بالدور الذي يلعبه مفهوم انسجام الخبرة (Erlebnis) في بحوث دلتاي. فكما أن دلتاي يبدأ بالخبرة لا لشيء إلاّ لكي يبلغ مفهوم الانسجام النفسي، كذلك هوسيرل؛ فإنه يبين وحدة تدفق الخبرة بوصفها سابقة على انفصال الخبرات، وضرورية بالنسبة إليها على نحو جوهري. إن البحث الموضوعاتي للحياة الواعية يجب أن يتغلب، كما يرى دلتاي، على النزوع نحو تأسيس نفسه على الخبرات الفردية. وإلى هذا الحد ثمة تماثل أصيل بين هذين المفكرين. فكلاهما يرجعان إلى عينية الحياة.

والتساؤل الذي يثار هنا يتعلق بما إذا كان هذان المفكران قد قدرا المطالب التأملية التي يتضمنها مفهوم الحياة حق قدرها. فدلتاي يحاول أن يستنتج بنية العالم التاريخية مما يتأصل في الحياة من قدرة على تأمل نفسها، وهوسيرل يحاول أن يستنتج تكوين العالم التاريخي من «الحياة الواعية». ونحن قد نتساءل عمّا إذا كان المضمون الحقيقي لمفهوم الحياة قد حُرِّف، في كلتا الحالتين، عندما تمّ التعبير عنه بمصطلحات إبستمولوجية: أي عندما يُستمد من معطى الوعي الأساسي. فمشكلة البينذاتية، وفهم «الأنا» الآخر يثيران هذا التساؤل. والصعوبة التي نواجهها هي نفسها لدى كلٍّ من دلتاي وهوسيرل. فمعطى الوعي المحايث المختَبَر عبر التأمل لا يتضمن «الأنت» بطريقة مباشرة وأساسية. وهوسيرل محق تماماً عندما يؤكد أن «الأنت» لا يتمتع بالتعالي المحايث الذي يخصّ موضوعات التجربة Erfahrung في العالم الخارجي؛ لأن كل «أنت» هو أنا آخر، أي أنه يُفهم بموجب الأنا، وفي الوقت نفسه هو منفصل عنه، وهو مستقل مثل الأنا نفسه. حاول هوسيرل، من خلال بحث مضنٍ، أن يلقي الضوء على التناظر بين «الأنا» و«الأنت» ـ وهو تناظر يؤوله دلتاي تأويلاً نفسياً من خلال الجانب الوجداني ـ بوساطة البينذاتية القائمة في العالم المشترك. وهو لم يكن دقيقاً كفاية في تحديد الأولوية المعرفية التي تضطلع بها الذاتية المتعالية. غير أن أحكامه الأنطولوجية المسبقة هي أحكام دلتاي نفسها. فالشخص الآخر يُفهم أولاً موضوعاً للإدراك الحسي، وبعد ذلك يصبح «أنت» من خلال المشاركة العاطفية. لاريب في أن لمفهوم المشاركة العاطفية، لدى هوسيرل، معنى متعالياً

خالصاً[159]، غير أنه مايزال موجهاً نحو دواخل الوعي الذاتي، ويفشل في توجيه نفسه نحو دائرة الحياة الوظيفية[160]، التي تمضي إلى ما وراء الوعي، مع أنها تدعي الرجوع إليه.

لذلك ظل مفهوم المضمون التأملي للحياة غير مطوَّر، في الواقع، لدى كلا المفكرين. فدلتاي يحاول ببساطة أن يضع وجهة نظر الحياة على نحو سجالي بمقابل التفكير الميتافيزيقي، وهوسيرل لم تكن لديه فكرة إطلاقاً عن الترابط بين هذا المفهوم والتراث الميتافيزيقي بعامة، والمثالية التأملية بخاصة.

وبهذا الخصوص تتمتع بحوث كونت يورك التي نشرت بعد وفاته عام 1956 بأهمية معاصرة مذهلة، رغم كونها شذرات لسوء الحظ[161]. وعلى الرغم من أن هيدغر نوّه بالبصائر اللامعة لهذه الشخصية الرئيسة، بحيث عدّه هيدغر أهمّ من دلتاي، إلاّ أن هناك حقيقة تظل شاخصة، وهي أن دلتاي قد حقق عملاً حيّاً عظيماً، في حين لم تبلغ رسائل يورك مستوى كلٍّ منهجي أوسع. ومع ذلك فإن البحوث المنشورة بعد وفاته، والتي كان هو قد أتمّها في سنواته الأخيرة، قد قلبت هذه الحالة تماماً. فرغم أنها مجرد شذرات، إلاّ أن هدفه المنهجي متبلور كفاية حدّ أن يفتت أيّ شك يطول منزلة عمله في تاريخ الفكر.

فعمله ينجز ما فشل في إنجازه كلّ من دلتاي وهوسيرل بالضبط. فهو يجسر الهوة بين المثالية التأملية والموقف التجريبي الجديد في القرن التاسع عشر، لأن

(159) رأى دي. سِن في أطروحته *Die transzendentale Intersubjektivität mit ihren Seinshorizonten bei E. Husserl* (أطروحة دكتوراه غير منشورة، هايدلبيرغ 1958) الدلالة المنهاجية المتعالية لمفهوم "المشاركة العاطفية" الكامنة خلف تكوين البينذاتية، الشيء الذي غاب عن ملاحظة ألفريد شوتز في مقالته "Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl," *Philosophische Rundschau*, 5 (1957). [ومن أجل الاطلاع على ملخص ممتاز لأهداف هيدغر في مرحلته المتأخرة، انظر D. Sinn's essay in *Philosophische Rundschau*, 14 (1967), 81-82].

(160) أنا أشير هنا إلى المنظورات الواسعة التي افتتحها مفهوم ڤيكتور ڤون ڤايزاكر عن دائرة الجشطالت *Gestaltkreis*.

(161) *Bewusstseinsstellung und Geschichte* (Tübingen, 1956).

مفهوم الحياة يُطرح بوصفه مفهوماً يشملهما معاً. إذ ما يزال تحليل الكائن الحيّ ـ الذي كان نقطة انطلاق كونت يورك، ورغم ما يبدو عليه من طابع تأملي ـ يشمل نمط التفكير العلمي في ذلك القرن؛ فهو يشمل صراحة مفهوم الحياة الذي اعتمده داروين. إن الأساس هو: إن الحياة تؤكد ذاتها. فبنية الكائن الحي تتمثل في انقسام أصلي؛ أي تتمثل في أن تظل مستمرة في تأكيد ذاتها كوحدة في الانقسام والتمفصل. ولكن الحكم يُنظر إليه أيضاً بوصفه جوهر الوعي الذاتي، فهو حتى وإن ميز نفسه دائماً إلى ما ينتمي إلى ذاته وما ينتمي إلى الآخر، يظل يتمثل ـ بوصفه شيئاً حياً ـ في لعب العوامل التي تشكله وتفاعلها. فهو مثل الحياة اختبار، وتجريب. «إن العفوية والاعتماد خاصيتان أساسيتان للوعي، ومقومان أساسيان لكل من التمفصل الجسدي والنفسي، فلا حاسة البصر، والإحساس الجسدي، والتخيّل، والإرادة، ولا الشعور سيوجد من دون وجود الأشياء»[162]. والوعي يُفهم أيضاً بوصفه سلوكاً للحياة. فكان هذا هو المطلب المنهاجي الأساسي الذي ألقاه كونت يورك على عاتق الفلسفة، وبهذا الخصوص يرى نفسه منسجماً مع دلتاي. إذ يجب التفكير في هذا الأساس الخفيّ (من الممكن أن يقول هوسيرل: في المنجز الخفيّ). وللقيام بذلك يكون التأمل الفلسفي الانعكاسي ضرورياً؛ لأن الفلسفة تعمل ضدّ نزوع الحياة. يقول يورك: «والآن يتحرك فكرنا في مجال النتائج الواعية» (أي أن فكرنا لا يدرك العلاقة الحقيقية للـ«نتائج» بسلوك الحياة الذي تعتمد عليه النتائج). «إن الانفصال المتحقق هو افتراضها المسبق»[163]. ويقصد كونت يورك أن نتائج التفكير هي نتائج لأنها أصبحت منفصلة عن سلوك الحياة، فأصحبت بذلك مستقلة. ومن هذا يخلص كونت يورك إلى أن الفلسفة يجب أن تعكس عملية الانفصال. فهي يجب أن تعيد تجريب الحياة بشكل معكوس «كيما تعرف الشروط التي تتحكم بنتائج الحياة»[164]. لقد صيغ هذا بطريقة موضوعية وعلمية جداً، وسوف تستعين نظرية هوسيرل في الاختزال المتعالي، على الضد من ذلك،

(162) op. cit., p. 39.

(163) Loc. Cit.

(164) Loc. Cit.

بطريقتها الفكرية المتعالية المحضة. ومع ذلك فإن فكر كونت يورك الجريء والواثق من نفسه لا يبين فقط تأثير دلتاي وهوسيرل، بل يثبت أيضاً تفوقه عليهما معاً. فتفكيره يتطور فعلاً إلى مستوى فلسفة الهوية في المثالية التأملية، ليكشف من ثم الأصل الخفي لمفهوم الحياة الذي يهدف إليه كل من دلتاي وهوسيرل.

وكلما تقدمنا في بحثنا في فكر كونت يورك تصبح الأفكار المثالية أوضح. فما يقدمه كونت يورك هنا هو التعالق البنيوي بين الحياة والوعي الذاتي الذي كان قد بلوره كتاب هيغل **ظاهراتية العقل**. فنحن نستطيع أن نرى، في شذرات المخطوطة المحفوظة، الأهمية البالغة التي يحظى بها مفهوم الحياة عند هيغل في بواكير أعماله كما في أخرياتها في فرانكفورت. ففي كتابه **ظاهراتية العقل** تعمل ظاهرة الحياة على الانتقال من الوعي إلى الوعي الذاتي. وهذا، في الحقيقة، ليس ترابطاً مصطنعاً؛ لأن الحياة والوعي الذاتي متناظران فعلاً. فالحياة تحددها حقيقة أن ما هو حيّ يميز نفسه من العالم الذي يحيا فيه، ويظل مرتبطاً به، ويحفظ نفسه في هذا التمييز. فما هو حيّ يحفظ نفسه بأن يستدرج نحوه كلَّ ما يقع خارجه. فكل شيء حيّ يغذّي نفسه بما هو غريب عليه. فالحقيقة الأساسية للكائن الحي هي التمثّل. إذن فالتمييز هو لاتمييز في الوقت عينه. وهنا يتمّ تكييف الشيء الغريب.

لقد بيّن هيغل، وواصل كونت يورك ذلك، أن بنية هذا الكائن الحيّ لها تعالقها مع طبيعة الوعي الذاتي. فوجودها يتمثل في قدرتها على تصيير كل شيء موضوعاً لمعرفتها، وتعرف نفسها في كل شيء تعرفه. لذلك فالكائن الحي بوصفه معرفة يميز نفسه من نفسه، وبوصفه وعياً ذاتياً ينثني ويعود إلى ذاته في الوقت نفسه.

من الواضح أننا ننشغل هنا بما هو أكثر من مجرد تطابق بنيوي بين الحياة والوعي الذاتي. وهيغل محقّ تماماً في استنتاج الوعي الذاتي من الحياة جدلياً. فما هو حيّ لا يمكن أن يعرفه فعلاً الوعي الموضوعي، ذلك الجهد الذي يبذله الفهم من أجل سبر غور قانون الظواهر. وما هو حيّ لا يمكن للمرء أن يقبض عليه من حيث طبيعته الحيّة من الخارج أبداً. فالسبيل الوحيد بالأحرى هو إداركه من

الداخل. يشير هيغل إلى الصورة الخفيّة لمدينة(*) Sais عندما يصف الموضوعانية الذاتية الداخلية للحياة والوعي الذاتي: «وهنا يتفكر الداخل بالداخل»(165). فالحياة تجرَّب فقط في إدراك المرء لنفسه، وفي وعيه الداخلي لحياته هو. ويبين هيغل كيف أن هذه التجربة يندلع أوارها في الرغبة، وتنطفئ في إشباع هذه الرغبة. إن هذا الإدراك الذاتي الذي يصبح فيه الكائن الحي ذاته هو إنجاز زائف، وأدنى أشكال الوعي الذاتي؛ لأن الوعي الذي يصير فيه المرء واعياً بنفسه في الرغبة يلغيه أيضاً إشباع الرغبة. وعلى الرغم من زيف مقارنة الوعي بالحقيقة الموضوعية، يظلّ الوعي بشيء غريب، «كشعور بالحياة»، الحقيقة الأولى للوعي الذاتي.

ويلوح لي هذا حيث يبلغ عمل كونت يورك أعلى درجات عطائه. فهذا العمل يَستمد من التطابق بين الحياة والإدراك الذاتي معياراً منهجياً يحدد بمقتضاه طبيعة مهمة الفلسفة. وتصوراه الرئيسان هما الشروع والتجريد. فالشروع والتجريد يشكلان سلوك الحياة الأوليّ؛ ولكنهما ينطبقان، سواءً بسواء، على خلاصة السلوك التاريخي. والتأمل الفلسفي الانعكاسي بقدر ما يطابق بنية الكائن الحيّ يكتسب شرعيته الخاصة. فمهمته فهم منجزات الوعي بمقتضى أصلها، وفهمها كنتائج؛ أي كشروع للكائن الحي الأصليّ، وانقسامه الأصليّ.

وهكذا فما طوره هوسيرل موسّعاً في ظاهراتيته، في أخريات أيامه، يرفعه يورك إلى مستوى مبدأ منهجي. وهذا الأمر يوضح لنا كيف أن مفكرين مختلفين مثل هوسيرل ودلتاي يمكن أن يلتقيا معاً. فكلاهما يعود إلى ما وراء تجريد الكانطية المحدثة، وكونت يورك يوافقهما على ذلك، رغم أنه في الحقيقة ينجز ما هو أكثر من ذلك؛ لأنه يعود إلى الحياة ليس لغرض إبستمولوجي فقط، بل ليؤكد الترابط الميتافيزيقي بين الحياة والوعي الذاتي الذي حققه هيغل. وفي هذا النقطة يتفوق عليهما معاً.

لقد رأينا أن تأملات دلتاي الإبستمولوجية جرت على نحو خاطئ، فهو

(*) مدينة مصرية قديمة في دلتا النيل (في محافظة الغربية الآن). (المترجمان)

(165) *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 128.

استمد بيسر بالغ موضوعية العلم من سلوك الحياة واندفاعها نحو شيء ثابت. أما هوسيرل فلم يقدم أي تعريف دقيق لماهية الحياة، رغم أن جوهر الظاهراتية ـ أي البحث المتعالق ـ يتبع في الواقع نموذج سلوك الحياة البنيوي. وكونت يورك من ناحيته لم يتبين الرابط بين **ظاهراتية العقل** لهيغل و**ظاهراتية الذاتية المتعالية** لهوسيرل[166]. إن بحوثه المنشورة بعد وفاته والمكتوبة في شكل شذرات تَحولُ، للأسف، بيننا وبين معرفة كيف قصد تجنب إضفاء الطابع الميتافيزيقي جدلياً على الحياة، وهو الأمر الذي أخذه على هيغل.

ب. مشروع هيدغر لظاهراتية تأويلية[167]

إن النزعة التي اشترك كلّ من دلتاي وكونت يورك في صياغتها؛ وهي «الفهم بمقتضى الحياة»، والتي عبرت عنها عودة هوسيرل إلى ما وراء موضوعية العالم نحو عالم الحياة، إن هذه النزعة كانت ما يميّز مقترب هيدغر الأول. ولكن هيدغر لم يعد يعتمد على المطلب المعرفي بأن تكون العودة إلى الحياة (دلتاي) والاختزال المتعالي (طريقة هوسيرل في التأمل الذاتي الجذري على نحو مطلق) متأسسين منهجياً على معطى الخبرة الذاتي، بل على العكس، فهذا كله أصبح موضع نقد هيدغر. فبعنوان «تأويلية الوقائعية»، واجه هيدغر ظاهراتية هوسيرل الماهوية ـ وكذلك التمييز بين الواقعة والماهية التي تستند إليها هذه الظاهراتية ـ بمطلب يدعو إلى المفارقة. فالظاهراتية يجب أن تتأسس أنطولوجياً على وقائعية الدزاين، والوجود، الذي لا يمكنه أن يتأسس على أيّ شيء، أو أن يُستمدَّ منه، إذ لا يمكن للظاهراتية أن تتأسس على الكوجيتو المحض بوصفه التكوين الأساسي لشمولية نموذجية، وهي فكرة جريئة، ولكن من الصعب تحقيقها.

إن الجانب النقدي من هذه الفكرة لم يكن بالتأكيد شيئاً جديداً. فالهيغليون

---

(166) قارن بصدد هذا الموضوع ملاحظات أ. دي ڤيلهنز المهمة في كتابه *Existence et signification (Louvain, 1957), pp. 7-29*.

(167) [بخصوص هذا الموضوع انظر كتابي **طرق هيدغر** *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk (Tûbingen) (GW*,III)].

الجدد كانوا قد نظروا إليها كنقد للمثالية، ولذلك فليس من قبيل المصادفة أن يستولي هيدغر والنقاد الآخرون للمثالية الكانطية المحدثة على كيركغارد، الذي نشأ من الأزمة الروحية للمذهب الهيغلي. ومن الجهة الأخرى واجه نقد المثالية هذا، مع ذلك، دعوى البحث المتعالي بالشمولية. فما دام التأمل المتعالي لا يترك مجالاً فكرياً إلاّ ويتطرق إليه في شرحه لمضمون العقل ـ وكانت هذه دعوى الفلسفة المتعالية منذ فخته ـ فإنه قد أدخل سلفاً كلّ اعتراض ممكن ضمن التأمل الكلي للعقل. ويصدق هذا أيضاً على الموقع المتعالي الذي منه يلقي هوسيرل على الظاهراتية المهمةَ الشاملةَ لاكتشاف كيف تتكون قيمة الوجود. ومن الواضح أنه كان عليها أن تشتمل على الوقائعية التي شدد عليها هيدغر. لذلك كان هوسيرل قادراً على الإقرار بالوجود في العالم كمشكلة أمام قصدية الأفق للوعي المتعالي؛ لأن التاريخية المطلقة للذاتية المتعالية كان عليها أن تكون قادرة على أن تبيّن معنى الوقائعية. ومن هنا فإن هوسيرل، الذي واصل بثبات فكرتَه المركزية عن الأنا الأصلي proto-I، جادل ضد هيدغر في أن معنى الوقائعية نفسها هي ماهية، وأنها بذلك تنتمي أساساً إلى المجال الماهوي «لكلية الماهية». ونحن لو فحصنا مسوّدات هوسيرل المتأخرة، التي جُمعت في المجلد السابع عن كتابه **أزمة العلوم الأوربية**، نجد تحليلات وافرة لـ«التاريخية المطلقة» التي تترتب منطقياً عن مشكلات كتابه **أفكار**، وهي تحليلات تنسجم مع بداية هيدغر الثورية والمثيرة للسجال[168].

ولنتذكر أن هوسيرل نفسَه واجه مشكلة المفارقات التي ترتبت على إنجاز مبدئه في الأنانوية المتعالية. ومن هنا فإنه ليس من اليسير تحديد النقطة التي منها

(168) اللافت للنظر أن جميع مجلدات أعمال هوسيرل الكاملة المسماة **هوسيرليانا** لا تحتوي إلى اليوم على مجابهة مع هيدغر بالاسم. وهذا له من دون شك أسباب غير أسباب تتعلق بالسيرة الذاتية. فربما أدرك هوسيرل بالأحرى أنه كان عالقاً دائماً في حالة من الغموض بصدد نقطة انطلاق هيدغر في كتابه **الوجود والزمان**؛ هذه الحالة تجعل من نقطة الانطلاق هذه تبدو أحياناً مثل الظاهراتية المتعالية، وأحياناً تبدو نقداً لها. فهو قد تعرّف على أفكاره في نقطة انطلاق هيدغر هذه، ومع ذلك فإنها ظهرت في ضوء مختلف؛ وبدت له محرفة.

استطاع هيدغر مواجهة هوسيرل، حتى أنّ علينا الاعتراف بأن مشروع هيدغر في كتابه **الوجود والزمان** لا ينجو تماماً من إشكالية التأمل المتعالي. فقد بدا أولاً أن فكرة أنطولوجيا أساسية ـ أي أنطولوجيا يكون أساسها في الدزاين، التي تُعنى بالوجود ـ وتحليل الدزاين أنهما يسمان ببساطة بُعداً جديداً ضمن الظاهراتية المتعالية[169]. فالنظرة القائلة إن المعنى الكليّ للوجود والموضوعية يمكن عقلنته وإقامة الدليل عليه فقط بموجب زمانية الدزاين وتاريخيته ـ وهذه طريقة ممكنة لوصف الهدف الرئيس لكتاب **الوجود والزمان** ـ أقول إن هذه النظرة كان بوسع هوسيرل القول بها على طريقته الخاصة؛ أي على أساس التاريخية المطلقة للأنا الأولي .Ur-I فلو كان برنامج هيدغر المنهجي موجهاً لنقد مفهوم الذاتية المتعالية، التي ربط بها هوسيرل الأساس النهائي كله، فإن هوسيرل كان سيقول إن هذا كان فشلاً في إدراك جذرية الاختزال المتعالي. ومن دون شك كان سيقول إن الذاتية المتعالية نفسها كانت قد انتصرت، ونأت عن جميع مضامين أنطولوجيا الجوهر، وعن موضوعية التراث .لقد عدّ هوسيرل نفسَه، أيضاً، معارضاً للميتافيزيقا بأكملها.

ومع ذلك فمن الجدير بالملاحظة أن هوسيرل كان أقلَّ معارضة للبحث المتعالي الذي دشّنه كانط، ومن سبقه، ومن جاء من بعده. وهنا أقرّ هوسيرل بمن سبقه ومهّد له. فالتأمل الذاتي الجذري الذي كان أشدَّ اهتماماته عمقاً، وعدّه جوهر الفلسفة الحديثة قد أعاده إلى ديكارت، والإرث البريطاني، وإلى النموذج المنهجي ممثلاً بالنقد الكانطي. غير أن ظاهراتيته «التكوينية» وَسَمَتْها كليةٌ كانت غريبة على كانط، وتجاوزت الكانطية المحدثة التي لم تضع «حقيقة العلم» موضع تساؤل.

بيد أن استعانة هوسيرل بمن سبقه توضح لنا اختلافه عن هيدغر. فنقد هوسيرل للنزعة الموضوعية في الفلسفات السابقة كان توسيعاً منهاجياً للاتجاهات الحديثة، وهو عدّه كذلك بحدّ ذاته. أما هدف هيدغر فكان منذ البداية هدفاً غائياً، ولكن بالاتجاه المعاكس. فهو لم ينظر إلى عمله كتتمة لتطور طويل جاهز بقدر ما هو عودة إلى بداية الفلسفة الغربية، وإحياءٌ لمجادلة إغريقية نسيت طويلاً تدور

(169) كما يشير إلى ذلك بذكاء أوسكار بَكَر في الكتاب التكريمي المقدم إلى هوسيرل، ص39.

حول «الوجود». وعندما ظهر كتاب **الوجود والزمان** اتضح بالطبع أن هذه العودة إلى البدايات كانت، أيضاً، تقدماً إلى ما وراء الفلسفة المعاصرة، كما لم يكن من قبيل التحكم أن يجعل هيدغر من بحوث دلتاي وأفكار كونت يورك جزءاً من تطور الفلسفة الظاهراتية[170]. ومع ذلك، كانت مشكلة الوقائعية، أيضاً، مشكلة مركزية للنزعة التاريخية، في الأقل في الشكل الذي اتخذته في نقدها افتراض هيغل الجدلي بأن هناك «عقلاً في التاريخ».

وهكذا كان واضحاً أن على مشروع هيدغر عن أنطولوجيا أساسية أن يضع مشكلة التاريخ في مقدمة أولوياته. ولكن ظهر عاجلاً أن أهمية هذه الأنطولوجيا الأساسية لا تتمثل في كونها حلاً لمشكلة التاريخية، ولا في كونها، بالتأكيد، تأسيساً للعلم، ولا في كونها، كما هو الحال مع هوسيرل، تأسيساً جذرياً نهائياً للفلسفة ذاتها، بل لكونها بالأحرى الفكرة الكلية عن التأسيس ذاته التي خضعت لعملية قلب كلية. فهيدغر لم يقصد، كما قصد هوسيرل، إلى تأويل الوجود، والحقيقة، والتاريخ بموجب زمانية مطلقة. إذ لم تكن هذه الزمانية زمانية «الوعي»، ولا زمانية الأنا الأولي. صحيح أن هذه الزمانية بدت للوهلة الأولى، كما ظهر ذلك من أفكار **الوجود والزمان**، أنها تقوية للتأمل المتعالي، أي بلوغ مرحلة عليا من التأمل، حيث يتم إظهار أفق الوجود على أنه هو الزمان. رغم ذلك، بدا عدم تأسيس الذاتية المتعالية تأسيساً أنطولوجياً ـ وهذه هي التهمة التي وجهها هيدغر ضد ظاهراتية هوسيرل ـ أنه قد تم التغلب عليه من خلال إحياء سؤال الوجود. فماهية الوجود كان يجب تحديدها ضمن أفق الزمان. لذلك ظهرت بنية الزمانية تحديداً أنطولوجياً للذاتية. ولكنها كانت أكثر من ذلك أيضاً. فأطروحة هيدغر كانت تقول إن الوجودَ ذاتَه زمان. وهذه الاطروحة تمزق مجمل النزعة الذاتية للفلسفة الحديثة إرباً، بل إنها في الواقع، كما سنبين عاجلاً، تمزق الأفق الكلي للتساؤلات التي أثارتها الميتافيزيقا؛ تلك الميتافيزيقا التي اتجهت إلى تحديد الوجود بأنه ما هو حاضر. أما حقيقة أن الوجود مسألة حاسمة بالنسبة للدزاين، الذي يميزه الفهم من

(170) *Being and Time*, § 77.

جميع بقية الكائنات الأخرى، فهي لا تمثل الأساس النهائي الذي يتعين على مقترب متعال أن ينطلق منه مثلما تبدو عليه الحال في كتاب **الوجود والزمان**. إنما، في الحقيقة، هناك سبب مختلف تماماً من وراء كون فهم الوجود ممكناً بإطلاق؛ أعني به «الوجود هناك»، أي الوضوح في الوجود، وهو التمييز بين الوجود والموجود. فالبحث في الحقيقة الأساسية بصدد شيء ما بأنه «موجود» إنما هو في الواقع بحث في الوجود، ولكنه بحث يمضي في اتجاه ظلٍّ غير مطروق ضرورة في كل البحث السابق في وجود الموجودات؛ وهو اتجاه حجبه في الحقيقة البحث الميتافيزيقي في الوجود. فقد كشف هيدغر عن نسيان الوجود الأساسي الذي هيمن على الفكر الغربي منذ الميتافيزيقا الإغريقية بسبب الإرباك الذي تسببت به مشكلة العدم. وحين بيّن هيدغر أن سؤال الوجود يتضمن سؤال العدم، فإنه وصل بداية الميتافيزيقا بنهايتها. والقول بأن سؤال الوجود يستطيع أن يمثل نفسه سؤالاً للعدم، إنما يطالب بتفكير في العدم محال على الميتافيزيقا أن تقوم به.

إن إثارة هيدغر لسؤال الوجود، لكي يقلب بذلك اتجاه الميتافيزيقا الغربية بأكمله، لا تجعل من دلتاي سلفَه الحقيقي، ولا حتى هوسيرل، إنما هو نيتشه. ربما لم يدرك هيدغر هذه الحقيقة إلاّ لاحقاً، ولكن حين ندقق النظر نجد أن الأهداف التي كان قد تضمنها كتاب **الوجود والزمان** إنما كانت لغرض رفع النقد الجذري الذي وجهه نيتشه لـ«الأفلاطونية» إلى مستوى التراث الذي ينتقده هو، ولغرض مواجهة الميتافيزيقا الغربية في مستواها، ولغرض إدراك بأن البحث المتعالي هو نتيجة للذاتية المتعالية، وللتغلب عليه بذلك.

فما دعاه هيدغر بـ«المنعطف» لم يكن انطلاقة جديدة في تطور التأمل المتعالي، بل هو من أجل تمكين تلك الأهداف وتنفيذها. وعلى الرغم من أن كتاب **الوجود والزمان** انتقد افتقار مفهوم هوسيرل عن الذاتية المتعالية إلى التحديد الأنطولوجي، إلا أنه مع ذلك صاغ تفسيره لسؤال الوجود بموجب الفلسفة المتعالية. ومع ذلك، فإن تجديد سؤال الوجود، وهي المهمة التي ألقاها على عاتقه، دلّ على أن هيدغر قد أدرك في «النزعة الوضعية» للظاهراتية مشكلةَ الميتافيزيقا غير المحلولة، مخفية في مفهوم يمثل الذروة القصوى للميتافيزيقا؛ وهو

مفهوم العقل أو الروح كما تصورته المثالية التأملية. وبتأسيسه «تأويلية الوقائعية» مضى هيدغر إلى ما وراء كلٍ من مفهوم العقل كما طورته المثالية الكلاسيكية، وموضوعاتية الوعي المتعالي الذي شذّبه الاختزال الظاهراتي.

كان هدف ظاهراتية هيدغر التأويلية وتحليله لتاريخية الدزاين تجديد سؤال الوجود بشكل عام، وليس إنتاج نظرية عن العلوم الإنسانية، أو التغلب على مآزق النزعة التاريخية. فهذه كانت مجرد مشكلات جزئية معاصرة كان قادراً أن يثبت فيها نتائج تجديده الجذري لسؤال الوجود. ولكن بسبب هذه الجذرية بالضبط التي تمتع بها مقتربه كان قادراً على المضي إلى ما وراء التعقيدات التي تأسست عليها بحوث دلتاي وهوسيرل في المفاهيم الأساسية للعلوم الإنسانية.

إن محاولة دلتاي شرح العلوم الإنسانية استناداً إلى الحياة، والانطلاق من تجربة الحياة، لم تنسجم مطلقاً مع التصور الديكارتي الذي تبناه بثبات عن العلم. فمهما كان تشديده مفرطاً على نزوع الحياة التأملي، و«دافعها» المحايث «باتجاه الاستقرار»، فإن موضوعية العلم، التي تفهم على أنها موضوعية النتائج، لها أصل مختلف. ولهذا السبب لم يكن دلتاي قادراً على إتمام الهدف الذي اختاره، وهو أن يسوغ معرفياً ما تتسم به العلوم الإنسانية من طبيعة منهجية خاصة، ومن ثم جعل هذه العلوم مساوية للعلوم الطبيعية.

أما هيدغر فكان، على أية حال، قادراً على أن يبدأ بداية جديدة تماماً؛ لأن هوسيرل، كما رأينا، كان قد جعل من العودة إلى الحياة منهجاً شمولياً مطلقاً؛ ولذلك هجر لأسباب وجيهة المقترب الضيّق للبحث البسيط في مناهج العلوم الإنسانية. فتحليله لعالم الحياة، ولخلق المعنى من طرف غفل الذي يشكل أساس التجربة كلها، منح سؤال الموضوعية في العلوم الإنسانية خلفية جديدة تماماً عبر جعل مفهوم العلم للموضوعية يظهر كحالة خاصة. فالعلم يمكن أن يكون أيَّ شيء سوى كونه واقعة يُستهل بها. فتكوين العالم العلمي يطرح، في الحقيقة، مهمة خاصة، أعني مهمة توضيح الطريقة المثالية التي يعمل بموجبها العلم. ولكن هذه ليست المهمة الأكثر أساسية. فعندما نعود إلى «الحياة الخصبة»، فإن التناقض بين الطبيعة والروح لا يتبين أنه ذو مشروعية أساسية. فكلّ من العلوم الطبيعية والعلوم

الإنسانية يجب أن تفهم كإنجازات لقصدية الحياة الكلية؛ أي قصدية التاريخية المطلقة. وهذا النوع من الفهم فقط يلبّي أغراض التأمل الذاتي للفلسفة.

لقد منح هيدغر هذه المسألة منعطفاً جديداً وجذرياً في ضوء سؤال الوجود الذي أحياه. وفي إضفائه الشرعية على ما تتسم به العلوم التاريخية من طبيعة منهجية خاصة، يشايع هيدغر هوسيرل في أن الوجود التاريخي يجب أن لا يميّز عن الوجود الطبيعي، الأمر الذي ذهب إليه دلتاي. فعلى العكس، يظهر شكل المعرفة في العلوم الطبيعية، في الحقيقة، كنوع من الفهم «الذي ضلّ في المهمة المشروعة لإدراك ما هو حاضر أمامنا من جهة عدم وضوحه الأساسي»[171]. إن الفهم ليس مثالاً مُعداً للتجربة الإنسانية التي تتبناها الروح في عمرها المتقدم، كما يرى دلتاي، وليس هو، كما يرى هوسيرل، مثالاً منهجياً ثابتاً للفلسفة بمقابل سذاجة الحياة التي لا تتأمل في ذاتها؛ بل هو على العكس من ذلك الشكل الأصلي لتحقق الدزاين، الذي هو وجود في العالم. فالفهم، قبل تصنيفه إلى اتجاهات متنوعة لأغراض عملية أو نظرية، هو شكل وجود الدزاين، بقدر ما ينطوي الدزاين على احتمالية الوجود، وبقدر ما هو إمكان.

بمقابل خلفية هذا التحليل الوجودي لخصائص الدزاين الأصلية، بكل ما يحمله من نتائج بعيدة المدى بالنسبة للميتافيزيقا، تبدو تأويلية العلوم الإنسانية مختلفة جداً على نحو مفاجئ. وعملنا الحالي مكرس لهذا الجانب الجديد من المشكلة التأويلية. لقد بلغ هيدغر موقعاً جديداً بشكل أساسي بخصوص مآزق النزعة التاريخية من خلال إحيائه سؤال الوجود، وتجاوزه إلى ما وراء الميتافيزيقا السابقة بأسرها، وليس فقط إلى ما وراء ذروتها المتمثلة في ديكارتية العلم الحديث والفلسفة المتعالية. ومفهوم الفهم لم يعد، كما كان لدى درويزن، مفهوماً منهاجياً. ولم تعد عملية الفهم، كما في محاولة دلتاي تزويد العلوم الإنسانية بأساس تأويلي، إجراء معكوساً يتتبع ارتجاعاً نزوع الحياة إلى المثالية. فالفهم هو الخاصية الأصلية لوجود الحياة الإنسانية نفسها. لقد ميز مش، انطلاقاً من دلتاي «مسافة حرة

(171) *Sein und Zeit*, p. 153.

تجاه المرء» كبنية أساسية للحياة الإنسانية يعتمد عليها الفهم؛ والتأمل الأنطولوجي الجذري لدى هيدغر عُنيَ بتوضيح بنية الدزاين هذه من خلال «تحليل متعال للدزاين». فأظهرَ ما يتسم به الفهم من طبيعة شروعية، وتصوّرَ فعلَ الفهم نفسَه حركةَ تجاوز، ومضياً إلى ما وراء ما هو قائم.

يطرح هذا تساؤلاً كبيراً على التأويلية التقليدية(172). صحيح أن اللغة الألمانية تستخدم، أيضاً، كلمة «الفهم» Verstehen بمعنى القدرة العملية (كأن نقول مثلاً؛ هو لا يستطيع القراءة (er versteht nicht zu lesen)، ولكن هذا المعنى يبدو مختلفاً اختلافاً أساسياً عن معنى الفهم الذي يحدث في العلم، وعن الفهم المرتبط بالمعرفة. فلو دققنا النظر في هذين المعنيين، سنرى أن ثمة شيئاً مشتركاً بينهما؛ فكلاهما يتضمنان عنصر التعرّف، أي التضلّع في شيء ما. فالشخص الذي يفهم نصاً ما (أو حتى قانوناً) لا يشرع فقط بنفسه فَهمياً تجاه معنى ما ـ من أجل الفهم ـ إنما الفهم المُنجَز يؤسس حرية عقلية جديدة. وهذا القول يدل ضمناً على إمكانية عامة في التأويل، وفي رؤية الترابطات، وفي استخلاص النتائج؛ وهي إمكانية التضلّع في تأويل النصوص. فالشخص الذي يعرف ما يتعلق بآلة ما، ويفهم كيف يستخدمها، ويعرف حرفة ما ـ مفترضين جدلاً أن هناك معايير مختلفة لعقلانية مكرسة لتحقيق الأغراض، ولفهم تعبيرات الحياة والنصوص ـ فإنه لمن الصحيح مع ذلك أن فهماً كهذا هو أساساً فهم ذاتي (فتعبير الفهم ذاتي Sichverstehen يعني معرفة السبل الإجمالية إليها). فحتى حين يفهم المرء تعبيراً معيناً، فهذا لا يعني، في الأساس، الإدراك المباشر فقط لما موجود في التعبير، بل يعني الكشف عمّا ينطوي عليه التعبير، وبذلك يعرف المرء الآن هذا الجزء الخفيّ. بيد أن هذا يعني أن المرء يعرف السبل التفصيلية فيها (sich auskennt). وعليه فإنه لمن الصحيح أن في كلّ حالة يفهم فيها المرء، فإنما هو يفهم نفسه؛ أي يشرع نفسه على إمكانياتها(173). لقد ضيّقت التأويلية التقليدية على نحو غير مناسب الأفق الذي

(172) قارن سجال إميليو بتي الغاضب في رسالته اللامعة *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, p. 91, n. 14b*.

(173) يشير تاريخ معنى كلمة الفهم نفسه إلى هذا الاتجاه. إذ يبدو أن المعنى الأصلي =

ينتمي إليه الفهم. وهذا هو سبب قيمة تجاوز هيدغر لدلتاي بالنسبة لمشكلة التأويلية أيضاً. صحيح أن دلتاي كان قد رفض تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، وأن هوسيرل سمّى تطبيق مفهوم الموضوعية في العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية بـ«الهُراء»، وأقام النسبية الجوهرية لكل العوالم التاريخية، وللمعرفة التاريخية بأسرها[174]. ولكن، ونتيجة لما يحمله الدزاين الإنساني من وجود مستقبلي، فإن بنية الفهم التاريخي تظهر الآن بخلفيتها الأنطولوجية التامة.

وحتى لو أن المعرفة التاريخية تتلقى تسويغها من بنية الدزاين المسبقة fore-structure، فهذا ليس سبباً يدفع المرء إلى التصادم مع المعايير المحايثة لما يُدعى بالمعرفة. فالمعرفة التاريخية، كما يرى هيدغر أيضاً، ليست شروعاً بمعنى أنها خطة، أو استقراءً لأهداف الإرادة، أو تنظيماً للرغبات، والأحكام المسبقة، أو محفزات القوة؛ إنما هي شروع بمعنى أنها شيء يُكيّف من أجل موضوع معين، وقياس مبنيّ على وقائع الشيء mensuratio ad rem. ومع ذلك، فإن هذا الشيء ليس فعلاً صعب المأخذ factum brutum، ولا هو مجرد شيء في متناول اليد، أو شيء يمكن تثبيته وقياسه، بل هو أساساً شيء يتمتع بنفس نمط وجود الدزاين.

المهمّ في هذا الصدد أن نفهم هذه العبارة التي غالباً ما تتكرر فهماً صحيحاً. فهي لا تعني ببساطة أن هناك «تجانساً» بين العارف والمعروف، يمكن على أساسه

= للكلمة كان معنى قانونياً؛ أي شرح قضية في المحكمة. ومذّاك اكتسبت الكلمة معنى فكرياً طبقاً لحقيقة أن شرح قضية في المحكمة يتضمن فهماً لها؛ أي التضلع فيها لدرجة أن المرء يستطيع أن يتغلب على جميع الخطوات الممكنة التي قد تبدر من الطرف المقابل، وأن يفرض موقفه القانوني على الآخرين. [إن هذا المعنى الذي أدخله هيدغر، أعني "الفهم" بوصفه "مناصرة"، يتخذ قوته الحقيقية كونه موجهاً ضد شخص آخر، وحمله على "الإجابة" وإكراهه على الموافقة على "الحكم": وهذه هي عناصر "النزاع" التي ينطوي عليها "الحوار" الأصيل. وسنشدد عليها في الباب الثالث من هذا الكتاب بمقابل "جدل" هيغل. انظر أيضاً مقالتي "مشكلة الفهم الذاتي" في كتاب: *Philosophical Hermeneutics, tr. David E. Linge (Berkley: University of California Press, 1976), pp. 44-58].*

(174) [Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendentale Phänomenologie, Husserliana*, VI, 91 (219)].

إقامة الانتقال النفسي [أي انتقال المرء إلى دواخل الآخر] «منهجاً» خاصاً بالعلوم الإنسانية. فهذا من شأنه أن يجعل التأويلية التاريخية فرعاً من علم النفس (وهو أمر كان يفكر فيه دلتاي). ففي الواقع أن تناسق فعالية المعرفة مع ما يُعرف لا يؤسَّس على حقيقة أنهما يتمتعان بنفس نمط الوجود، بل إن هذا التناسق يكتسب دلالته من الطبيعة الجزئية لنمط الوجود المشترك بينهما. فهذا التناسق يتمثل، في الواقع، في أنه لا العارف ولا المعروف «حاضران أمامنا» بشكل موجودي ontically، ولكن بطريقة «تاريخية»؛ أي أنهما كليهما يتمتعان بنمط وجود تاريخاني. ومن هنا، وكما يقول كونت يورك، فإن كل شيء يعتمد على «الاختلاف النوعي بين الموجودي والتاريخي»[175]. والحقيقة أن وضع كونت يورك «التجانس» بمقابل «الانتماء» يُظهر المشكلة[176] التي كان هيدغر أول مَن كشف جذريتها التامة: فالقول إننا ندرس التاريخ فقط بقدر ما نكون نحن أنفسنا «تاريخيين» يعني أن تاريخية الكائن الإنساني من حيث توقعه ومن حيث نسيانه هو شرط قدرتنا على أن نتمثل ذهنياً [أو أن نستحضر] re-present الماضي. فما قد بدا حاجزاً طبقاً للمفهوم التقليدي للعلم والمنهج، أو شرطاً ذاتياً للاقتراب من المعرفة التاريخية، يصبح الآن مركزاً لبحث أساسي. فـ«الانتماء» شرط المعنى الأصلي للعناية التاريخية؛ لا لأن اختيار الموضوعة والبحث عرضةٌ لبواعث تقع خارج العلم، أو بواعث ذاتية (وحينئذ لن يكون الانتماء أكثر من حالة خاصة من التبعية العاطفية، أو المشاركة الوجدانية)؛ بل بسبب أن الانتماء إلى التراث هو انتماء أصلي وأساسي لتناهي الدزاين التاريخي بالضبط كأصلية وأساسية شروع هذا الدزاين على إمكانياته المستقبلية. فكان هيدغر محقاً حين أصرّ على أن ما دعاه بـ«الانقذاف thrownness» يمضي رفقة الشروع[177]. وهكذا، فإنه ما من فهم أو تأويل لا تؤدي فيه كلية هذه

---

(175) *Briefwechsel mit Dilthey*p. 191.

(176) Cf. F. Kaufmann, "Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenbrug," *Jahbruch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, 9 (1928), 50ff.

[لقد تم تقييم أهمية دلتاي مجدداً في حولية دلتاي للعام 1983. انظر أيضاً مساهماتي في المجلد الرابع من أعمالي الكاملة].

(177) *Sein und Zeit*, pp. 181, 192 and passim.

البنية الوجودية عملها، حتى لو كانت نية العارف مجرد قراءة «ما موجود»، وأن يكتشف من خلال مصادره «الطبيعة التي كان عليها ذلك الشيء الموجود»[178].

ونحن سنحاول أن نحدد ما إذا كانت جذرية هيدغر الأنطولوجية تستطيع أن تسهم في بناء تأويلية تاريخية. ومن دون شك، كانت نية هيدغر مختلفة، ونحن علينا أن نحترس في استنتاجنا لنتائج متعجلة من تحليله الوجودي لتاريخية الدزاين. فالتحليل الوجودي للدزاين لا يتضمن، بالنسبة لهيدغر، مثالاً تاريخياً للوجود. ومن هنا فإن هذا التحليل يدّعي، في ما يتعلق بأيّ بيان يدور حول الإنسان وإيمانه، شرعية قبلية ومحايدة. وربما يكون هذا الادعاء إشكالياً بالنسبة للفهم الذاتي للإيمان كما تبيّن لنا المجادلة المتعلقة ببولتمان[179]. ومن الجهة الأخرى، يستبعد هذا بأية حال حقيقة أن كلاً من اللاهوت المسيحي والعلوم التاريخية عرضةٌ لافتراضات مسبقة (وجودية) خاصة بالمضمون. ولكن لهذا السبب بالضبط نُضطر إلى الاعتراف بأن التحليل الوجودي نفسه لا يتضمن، من حيث قصده، أيَّ مثال موجودي، ولذلك لا يمكن أن يُنتقد (مهما كان عدد المحاولات الكثيرة التي ربما فعلت ذلك).

وإنه لمن قبيل سوء الفهم البحت اعتبار بنية الهمّ الزمانية مثالاً خاصاً للوجود، يمكن مقابلته بأنماط أكثر جاذبية (بولناو)[180]، مثل مثال الكائن الخالي من الهمّ، أو كما يرى نيتشه، مثال البراءة الطبيعية التي تتمتع بها الحيوانات والطيور. ومما لا مراء فيه أن هذا هو أيضاً مثال للوجود، غير أنه من الصحيح أيضاً أن بنية هذا المثال هي بنية وجودية كان هيدغر قد أماط اللثام عنها.

لا مشاحة في أن وجود الأطفال، أو في الحقيقة وجود الحيوانات ـ بمقابل

---

(178) لقد بيّن أو. فوسلر في كتابه *Rankes historisches Problem*، أن تعبير رانكه هذا ليس تعبيراً ساذجاً كما يبدو، إنما هو موجه ضد "الموقف المترفع" من طرف مدرسة اخلاقية معنية بعلم التاريخ. [انظر مقالتي شمولية المشكلة التأويلية" في كتابي *Philosophical Hermeneutics*, tr, Davie E. Linge (Berkley: University of California Press, [1976), pp. 3-17.

(179) قارن الصفحات 446 وما بعدها في أدناه.

(180) O. F. Bollnow, *DasWesen der Stimmungen* (Freiburg, 1943).

نموذج «البراءة» ذاك - يظلّ مشكلة أنطولوجية[181]. فنمط وجود هذه الكائنات [الأطفال والحيوانات] هو، بأي حال، ليس «وجوداً» وتاريخية بنفس المعنى الذي ينسبه هيدغر إلى الوجود الإنساني. ولنا أن نتساءل ماذا يعني أن يكون الوجود الإنساني متأسساً على شيء يقع خارج نطاق التاريخ، كأن تكون الطبيعة مثلاً. ونحن إن أردنا حقاً التحرر من رُقية التأمل المثالي، يتعين علينا ألاّ نتصور نمط وجود «الحياة» على وفق الوعي الذاتي. فلقد نتج عن مراجعة هيدغر للتصور الذاتي المتعالي في كتابه **الوجود والزمان**، أنه سيتعين عليه أن يفهم من جديد مشكلة **الحياة**. لذلك تحدث في رسالته في الإنسانوية عن الفجوة العظيمة بين الإنسان والحيوان[182]. ومن الواضح تماماً أن تأسيس هيدغر المتعالي لأنطولوجيا أساسية في تحليله للدزاين لم يوفر له الفرصة مع ذلك لتفسير إيجابي لنمط وجود الحياة. ومع ذلك هناك تساؤلات قائمة؛ ولكن ما من تساؤل يغير من حقيقة أننا سنسيء تماماً فهم دلالة ما يدعوه هيدغر [بالتحليل] الوجودي إن اعتقدنا أنه من الممكن مقابلة [التحليل] الوجودي «للهمّ» بمثال معين للوجود، أياً كان هذا المثال. فالذهاب إلى هذا المذهب يعني الإخفاق في إدراك البُعد البحثي الذي استهلّه كتاب **الوجود والزمان**. كان هيدغر قادراً، في دفاعه ضد هذه السجالات السطحية، أن يحيل بشكل صحيح على القصد المتعالي لعمله كونه يأتي بالمعنى نفسه الذي كان فيه بحث كانط متعالياً. فبحثه تجاوز منذ البداية جميع الاختلافات التجريبية، ومن ثم تجاوز جميع الأمثلة المتأسسة على المضمون. (أما هل أضرمَ هذا البحثُ سؤالَ «الوجود» من جديد، فهذه قضية أخرى).

ونحن نبدأ هنا أيضاً بالدلالة **المتعالية** لإشكالية هيدغر[183]. فمشكلة التأويلية تصبح من حيث مداها مشكلة كلية، بل إنها تكتسب بعداً جديداً، من خلال تأويله

---

(181) [كانت هذه هي القضية التي أثارها أوسكار بَكَر في كتابه *Dasein und Dawesen (Pfullingen, 1963), pp. 67ff*].

(182) *über den Humanismus* (Bern, 1947), p. 69.

(183) [انظر نقد إميليو بتي في مقالته "Hermeneutics and Historocism"، وانظر التكملة I في هذا الكتاب].

المتعالي للفهم. فانتماء المؤوِّل لموضوعه، وهذه مسألة لم تكن المدرسة التاريخية قادرة على أن تفسرها بشكل مقنع، يكتسب الآن دلالة عينية يمكن البرهنة عليها؛ ومهمة هذه البرهنة تقع على عاتق التأويلية. فالقول إن بنية الدزاين شروع منقذف thrown projection، والقول إن الدزاين يفهم من خلال تحقيق وجوده، هو قول يجب أن يصدق أيضاً على فعل الفهم في العلوم الإنسانية. فبنية الفهم العامة تتجسد في الفهم التاريخي بحيث أن الروابط العينية التي تربط ما هو سائد والتراث وممكنات المرء المستقبلية تصبح ذات حضور مؤثر في الفهم نفسه. فالدزاين، الذي يشرع نفسَه على ما ينطوي عليه من إمكانية وجود كامنة فيه، كان موجوداً. وهذا هو معنى [الخاصية] الوجودية لـ«الانقذاف». لقد كانت النقطة الرئيسة في تأويلية الوقائعية، وفي تعارضها مع بحث التكوين المتعالي في ظاهراتية هوسيرل، أنه ليست هناك علاقة يمكن للمرء أن يختارها بحرية من حيث طبيعة وجوده تتعدى وقائعية هذا الوجود. فكلّ ما يُتاح لشروع الدزاين، وكل ما يحدد هذا الشروع، يتعذر عليه أن يعلو على هذه الوقائعية. إن بنية الدزاين الوجودية هذه يجب الإفصاح عنها في فهم التراث التاريخي كذلك، ولهذا سنبدأ بمتابعة هيدغر[184].

(184) انظر الملحق رقم III في هذا الكتاب.

الفصل الثاني

عناصرُ لنظريةٍ عن التجربة التأويلية

المبحث الأول
رفعُ تاريخية الفهم إلى منزلة مبدأ تأويلي

أ. الدائرة التأويلية ومشكلة الأحكام المسبقة

1. كشف هيدغر عن بنية الفهم المسبقة

كان غرض انهماك هيدغر في مشكلات التأويلية والنقد التاريخيين هو أن يشرح، فقط، بنية الفهم المسبقة لأغراضه الأنطولوجية[185]. وبمقابل ذلك، فإن المسألة التي نودّ بحثها تتعلق بالكيفية التي تفي فيها التأويلية تاريخية الفهم حقَّ قدرها حالما تتحرر من العوائق الأنطولوجية التي يتضمنها المفهوم العلمي عن

(185) Heidegger, Sein und Zeit, pp. 312ff.

الموضوعية. لقد فهمت التأويلية نفسها تقليدياً فناً أو تقنيةً[186]. وهذا القول صحيح حتى وإن حاول دلتاي توسيع التأويلية إلى آلة [أورغانون] للعلوم الإنسانية. ولعل المرء يتساءل عمّا إذا كان هناك فن أو تقنية كهذه؛ وهذه نقطة سنعود إليها لاحقاً. ولكننا على أية حال نستطيع أن نبحث في النتائج المترتبة عن استنتاج بنية الفهم الدائرية من زمانية الدزاين بالنسبة لتأويلية العلوم الإنسانية. هذه النتائج ليست بحاجة إلى أن تكون بمثابة نظرية تُخصَّص للممارسة بحيث أن هذه الممارسة تُنجز على نحو مختلف؛ أي أن تطبق بطريقة تكون صحيحة تقنياً. ويمكن أن تتمثل هذه النتائج أيضاً في تصحيح (وتشذيب) الطريقة التي يفهم بها الفهمُ الممارسُ نفسَه باستمرار؛ وهي عملية غالباً ما تكون مفيدة لفن الفهم بشكل غير مباشر فقط.

وعليه فإننا سنفحص مرة أخرى وصفَ هيدغر للدائرة التأويلية كيما نستفيد من دلالتها الأساسية لأغراضنا نحن. يكتب هيدغر: «يجب عدم اختزال هذه الدائرة إلى دائرة مفرغة، أو حتى إلى مجرد دائرة محتملة. فهذه الدائرة تخفي إمكانية إيجابية لنوع أساسي من المعرفة، وبوسعنا إدراك هذه الإمكانية بأصالة عندما نفهم فقط أن مهمتنا الأولى، والأخيرة، والثابتة في التأويل لا تجيز مطلقاً لما نحوز عليه مسبقاً fore-having، ولما نراه مسبقاً fore-sight، ولما نتصوره مسبقاً[*]

(186) Schleiermacher's *Hermeneutik*, ed. Heinz Kimmerle in *Abhandlungen der Heidelberger Akademie*, (1959), 2nd *Abhandlungen*.

وكتاب شليرماخر هذا يسير على وفق المثال القديم عن فن مصوغ في قواعد (يقول في ص 127: أنا... أكره النظرية عندما لا تتخطى الطبيعة وقواعد الفن، ويكون موضوعها ما هو موجود). [انظر ص264 في أعلاه].

(*) المفاهيم الألمانية Vorgriff ،Vorhabe ،Vorsicht تقابلها على الترتيب المفاهيم الإنجليزية fore-conception ،fore-having ،fore-sight. وتترجم أيضاً على الترتيب إلى "شيء نفهمه مسبقاً something we grasp in advance"، و"شيء نحوزه [نمتلكه] مسبقاً something we have in advance"، و "شيء نراه مسبقاً something we see in advance". انظر ترجمة جون ماكوري وإدوارد روبنسون لكتاب **الوجود والزمان**. [**الوجود والزمان**، ترجمة جون ماكوري وإدوارد روبنسون، 1962، ص 191]. ويشرح مايكل إنوود في كتابه **معجم هيدغر** هذه المصطلحات كالآتي: "إن الامتلاك المسبق هو الفهم العام للشيء الذي يؤوَّل، ولكليانية الارتباطات التي يتضمن فيها... وتعني الرؤية =

fore-conception أن تُقدَّم لنا عبر تصورات وهمية وشائعة، إنما هي في الحقيقة مهمة تجعل من الموضوعة العلمية مُحْكمةً عبر تحقيق البنى المسبقة -fore structures هذه بموجب الأشياء ذاتها» *(Being and Time, p. 153)*.

إن ما يرسمه هيدغر هنا هو، في المقام الأول، ليس قاعدة لعمل الفهم، بل وصفاً للطريقة التي يُنجَزُ فيها الفهمُ التأويلي. فهدف التأمل التأويلي لدى هيدغر ليس إثبات وجود دائرة بقدر ما هو محاولة لتبيان أن هذه الدائرة تتمتع بدلالة أنطولوجية إيجابية. وسيكون الوصف بحد ذاته جلياً أمام كل مؤوّل يعرف ما هو بصدده[187]. فكل تأويل صحيح يجب أن يحترس من الأوهام الاعتباطية والتحديدات التي يفرضها الفكر بما درج عليه من عادات غير محسوسة، ويجب

= المسبقة أن أثبت نظراتي على ما أريد أن أؤوله، أو على الجانب الذي أريد أن أؤوله منه؛ والتصور المسبق يعني أنني أستطيع أن أؤول شيئاً ما بموجب ما متاح لدي من تصورات فقط. فأنا أستطيع أن أرى شيئاً ما على أنه أداة، ولكن ليس آلة كمان إن لم يكن لدي تصور عن آلة الكمان. هذه العناصر هي مكونات البنية المسبقة، وهي تنطبق على كل تأويل". ويسوق إنوود مثالاً على ذلك: "إن عالِم الاجتماع لديه فهم بالكائنات الإنسانية، أي امتلاكاً مسبقاً، يشترك فيه مع عالم الاقتصاد مثلاً. ولكنه يحمل رؤية مسبقة مختلفة عن رؤية الاقتصادي المسبقة: فهو ينظر إلى السلوك الاجتماعي للكائنات، وليس إلى سلوكها الاقتصادي. وهو لديه تصورات مسبقة عن السلطة، والصراع، والتعاون. قد تكون البنية المسبقة فيها خلل، فربما هي مأخوذة من الأوهام والتصورات الشعبية، وليست مستنبطة (بمقتضى الأشياء) [كما يقول هيدغر] ولكنها تنقَّح من خلال الاستعانة بتأويلات أخرى، وليس بوقائع خام". (المترجمان)

(187) قارن وصف إميل شتيغر، الذي ينسجم مع وصف هيدغر، في كتابه *Die Kunst der Interpretation, pp. 11ff*. وأنا على أية حال لا أوافق على أن عمل الناقد الأدبي يبدأ فقط "عندما نكون في حالة قارئ معاصر". فهذا شيء لن نكونه أبداً، ومع ذلك فنحن بوسعنا أن نفهم رغم أننا لا نستطيع أن نحقق "تطابقاً شخصياً أو زمانياً" مع المؤلف. قارن الملحق رقم IV في هذا الكتاب. [وانظر أيضاً مقالتي "Von Zirkel des Verstehens" في *Klein SchriftenIV, 54-51 (GW*, II, 57-65)، وانظر نقد دبليو ستيغمولر في كتابه *Der sogenannte Zirkel des Verstehens (Darmstadt, 1974)*. إن النقد الذي ينشأ عن وجهة نظر منطقية ضد الحديث عن "الدائرة التأويلية" يخفق في إدراك أن هذا المفهوم لا يدعي أنه برهان علمي، إنما هو يطرح استعارة منطقية معروفة للبلاغة منذ أيام شليرماخر. وكارل ـ أوتو آبل عارض بحق سوء الفهم هذا في كتابه *Transformationen der Philosophie (2 vols,; Frankfurt, 1973),II, 83, 89, 216 and passim*].

أن يتفرّس «في الأشياء ذاتها» (التي هي في حالة النقد الأدبي نصوص ذات معنى، والتي هي نفسها تُعنى بموضوعات). فمسألة أن يدعَ المؤوّلُ نفسَه تقودها الأشياءُ ذاتُها لا تخضع لقرار مفرد، ومتخذ «بتدبر»، إنما هي «المهمة الأولى، والأخيرة، والثابتة»؛ لأنه من الضروري أن يظل المرء يواصل تفرسه في الشيء عبر الحيرة التي تعتمل في المؤول ذاته. فالشخص الذي يحاول فهم نصّ ما هو دائماً شخص في شروع. فهو يشرع في معنى للنص ككل حالما ينبثق معنى أولي في النص. وهذا المعنى ينبثق فقط لأن هذا الشخص يقرأ النصَّ وهو محمّل بتوقعات معينة بخصوص معنى ما. وتنفيذ هذا الشروع المسبق ـ الذي يُنقحُ باستمرار طبقاً لما ينبثق في أثناء سبر الشخص غور المعنى ـ هو فهمٌ لما موجود.

إن هذا الوصف هو، بالطبع، اختصار تقريبي للعملية ككل. والعملية التي يصفها هيدغر هي أن كل تنقيح للشروع المسبق قادرٌ على أن يشرع بشروع جديد؛ والشروعات المتنافسة يمكن أن تنبثق جنباً إلى جنب حتى تتضح ماهية وحدة المعنى باطراد، فالتأويل يبدأ بشروعات مسبقة تُستبدل بشروعات أكثر ملاءمة. وتشكل هذه العملية المستمرة للشروع الجديد حركة الفهم والتأويل. فالشخص الذي يحاول أن يفهم معرَّضٌ لأن ينصرف عن المعاني المسبقة التي لا تؤيدها الأشياء ذاتها. وتنفيذ الشروعات، وهي تصورات توقعية من حيث طبيعتها، كي تؤكدها «الأشياء» ذاتها، هي مهمة الفهم الثابتة. وهنا تكون «الموضوعية» فقط تأكيداً لمعنى مسبق من حيث يُنفذ. فما الذي يميز فعلاً اعتباطية المعاني المسبقة غير الملائمة سوى كونها لا تفعل شيئاً عندما تتحقق؟ ولكن الفهم يحقق ممكناته الكامنة تحقيقاً تاماً فقط عندما لا تكون المعاني المسبقة التي يبدأ منها اعتباطية. لذلك فمن المناسب للمؤوّل تماماً ألاّ يقارب النصّ مباشرة، معولاً فقط على المعاني المسبقة المتاحة له، بل حري به أن يفحص بوضوح شرعية المعاني المسبقة الكامنة فيه؛ أي أصلها وصحتها.

يجب أن يُنظر إلى هذا المطلب الأساسي على أنه صيغة متطرفة لإجراء نمارسه، في الواقع، حينما نفهم شيئاً ما. إن كلَّ نصّ يطرح علينا مهمة ألاّ نترك استخدامنا اللغوي من دون تمحيص، أو ذلك الاستخدام المتآلفين معه، كما هو

الحال في لغة أجنبية، من كتّاب معينين أو من تعاملنا اليومي. فمهمتنا في الحقيقة هي أن نستمد فهمنا للنصّ من الاستخدام اللغوي السائد في زمن النص، أو من اللغة التي يستخدمها المؤلف. والسؤال هو، بالطبع، كيف يمكن إنجاز هذا المطلب العام؟ فنحن نواجه، في الحقل الدلالي على وجه الخصوص، مشكلة تتعلق باستخدامنا اللغة من دون وعي. فكيف نكتشف أن هناك اختلافاً بين استخدامنا اللغوي الدارج واستخدام النص للغة؟

أعتقد أننا يجب أن نذهب إلى القول بأننا نجري هذا الاكتشاف عموماً عندما يكبح النصّ جماحنا فجأة. فالنص أمّا أن لا يقدم أيّ معنى على الإطلاق، أو أن معناه لا ينسجم مع ما توقعناه. وهذا هو ما يوقفنا فجأة، وينبهنا إلى اختلاف ممكن في الاستخدام. فالشخص الذي يتكلم لغتي يستخدم الكلمات بنفس المعنى المألوف لي؛ وهذا افتراض مسبق عام يمكن تعريضه للمساءلة في حالات معينة فقط. والشيء نفسه يصدق على حالة لغة أجنبية: فنحن جميعاً نعتقد أن لدينا معرفة معيارية بهذه اللغة، ونحن نفترض هذا الاستخدام المعياري عندما نقرأ نصّاً ما.

إن ما يصدق على المعاني المسبقة الناجمة عن الاستخدام يصدق على حد سواء، مع ذلك، على المعاني المسبقة المتعلقة بالمضمون التي نقرأ بها النصوص، والتي تركّب فَهمنا المسبق. ولعلنا نتساءل هنا عن الكيفية التي ننتهك بها الهيمنة التي تفرضها علينا معانينا المسبقة. بالطبع يمكن أن يكون هناك توقع عام بأن ما يقوله النصّ سوف يتوافق تماماً مع معانيّ وتوقعاتي الخاصة. ولكن ما يقوله لي شخص آخر، سواء أكان في محادثة، أو في رسالة، أو في كتاب، أو في أيّ شيء آخر، يُفترض به عموماً أن يكون ذلك رأيه وليس رأيي أنا؛ وهذا الرأي هو ما عليّ ملاحظته من دون أن أشارك فيه ضرورة. ومع ذلك فإن هذا الافتراض المسبق ليس شيئاً يجعل الفهم أسهل، بل يجعله أصعب؛ مادامت المعاني المسبقة التي تحدد فهمي الخاص يمكن أن تجري من دون الانتباه إليها. فإذا كانت هذه المعاني المسبقة باعثاً على سوء الفهم، فكيف يمكن إدراك سوء فهمنا لنص ما إذا لم يكن هناك شيء يتناقض معه؟ وكيف يمكن منذ البداية حماية نصّ ما من سوء الفهم؟

لو أنعمنا النظر في هذه الحالة نجد، مع ذلك، أن المعاني لا يمكن أن تُفهم

اعتباطاً. فكما أننا لا يمكن أن نستمر في سوء فهم استخدام كلمة ما من دون أن يترك ذلك أثره على معنى الكلّ، كذلك لا نستطيع أن نتشبث بشكل أعمى بمعنانا المسبق حول شيء ما إذا ما أردنا أن نفهم معنى شيء آخر. وهذا بطبيعة الحال لا يعني أننا عندما نستمع إلى شخص ما، أو نقرأ كتاباً ما يجب أن ننسى جميع معانينا المسبقة المتعلقة بالمضمون، وجميع أفكارنا الخاصة. فكل ما مطلوب منا هو أن نظل منفتحين على المعنى الذي ينقله الشخص الآخر، أو معنى الكتاب. غير أن هذا الانفتاح يشتمل دائماً على تحديدنا موقع المعنى الآخر من حيث علاقته بمعانينا ككل، أو تحديد موقعنا من حيث علاقتنا بهذا المعنى. والآن، فالحقيقة هي أن المعاني تمثل تعدداً سائباً من حيث الإمكانيات (مقارنة بما تقدمه لغة ما، أو مفردة ما، من إجماع)، ولكن ضمن هذه التعددية لما يمكن التفكير فيه ـ وكمثال على ذلك ما يمكن أن يراه القارئ ذا معنى، وبذلك يتوقع وجوده ـ فإنه ليس كل شيء ممكناً؛ فإذا ما أخفق شخص ما في سماع ما يقوله شخص آخر فإنه لن يكون قادراً على أن يفسحَ لسوء فهمه المجالَ في نطاق توقعاته المتنوعة للمعنى. لذلك ثمة معيار هنا أيضاً .إن المهمة التأويلية تصبح بذاتها مساءلة للأشياء، وهي دائماً ما تُعرَّف على هذا النحو إلى حد ما. ينصِّبُ هذا المعيارُ العملَ التأويلي على أساس وطيد. فالشخص الذي يحاول أن يفهمَ شيئاً ما لن يكيّف نفسه منذ البداية على الاتكال على معانيه المسبقة العرضية، متجاهلاً بثبات وعناد ممكنين المعنى الفعلي للنص، إلى أن يصبح هذا النص مسموعاً على نحو دائم بحيث أنه [النص] يتغلب على الصورة التي يتخيلها المؤول عنه. بل في الحقيقة إن الشخص الذي يحاول أن يفهم نصّاً ما هو شخص يهيئ نفسه للنص كي يخبره شيئاً ما. وهذا هو السبب في وجوب أن يكون الوعي المُوجَّه تأويلياً وعياً حساساً، منذ البداية، لآخرية النصّ. بيد أن هذه النوع من الحساسية لا يتضمن «الحيادية» فيما يتعلق بالمضمون، ولا يتضمن نكران المرء ذاتَه، بل يتضمن منح المرء الصدارة لمعانيه المسبقة وأحكامه المسبقة، وتكييفها. والشيء المهم هو أن يعي المرءُ انحيازَه الخاص، وبذلك يستطيع النصُّ أن يقدم نفسه من حيث آخريته، وهكذا يؤكد حقيقته الخاصة بمقابل معاني المرء المسبقة.

عندما كشف هيدغر عن بنية الفهم المسبقة في ما عُدَّ مجرد «قراءة لما موجود»، فإن كشفه هذا كان وصفاً ظاهراتياً صحيحاً تماماً. كما جسّد أيضاً المهمة المترتبة على هذا الوصف. ففي كتاب **الوجود والزمان**، منح هيدغر المشكلة التأويلية العامة شكلاً عينياً في سؤال الوجود[188]. ولكي يفسِّر الحالة التأويلية لسؤال الوجود بموجب الحيازة المسبقة، والرؤية المسبقة، والتصور المسبق، اختبر سؤالَه اختباراً نقدياً، وهو سؤال موجه إلى الميتافيزيقا، إلى مفاصل مهمة في تاريخ الميتافيزيقا. وما كان يعمله في هذا الصدد هو شيء يقتضي من الوعي التأويلي التاريخي أن يؤديه في كل حالة. فالفهم الواعي منهجياً لن يُعنى بتشكيل أفكار توقعية وحسب، بل أن يجعل هذه الأفكار واعية، لكي يفحصها وبذلك يكتسب فهماً صحيحاً من الأشياء ذاتها. وهذا هو ما يعنيه هيدغر عندما يتكلم على جعل موضوعتنا العلمية «مُحْكمَةً» من خلال استمداد الحيازة المسبقة، والرؤية المسبقة، والتصور المسبق من الأشياء ذاتها.

إن المسألة ليست مسألة إحكام أو صيانة أنفسنا بمقابل التراث الذي يعبر عن نفسه من خلال النصوص، بل هي على العكس مسألة استبعاد أي شيء يمكن أن يمنعنا من فهم التراث بمقتضى موضوعه. إنها مسألة طغيان الأحكام المسبقة الخفية التي تغلق أسماعنا عمّا يقوله لنا التراث. فمحاولة هيدغر تبيان الأثر الذي مازالت تتركه أنطولوجيا الجوهر الإغريقية، التي ترى الوجود طبقاً لما هو حاضر، على مفهوم الوعي لدى ديكارت، ومفهوم الروح لدى هيغل، هي من دون شكّ محاولة تتجاوز الفهم الذاتي في الفلسفة الحديثة، ولكن ليس بطريقة اعتباطية، ومتصلّبة، وإنما على أساس «حيازة مسبقة» تضفي الوضوح على التراث من خلال إماطة اللثام عن المقدمات الأنطولوجية لمفهوم الذاتية. ومن الجهة الأخرى، يكتشف هيدغر في نقد كانط للميتافيزيقا «الدوغمائية» فكرة ميتافيزيقا التناهي التي تعارض مخططه الأنطولوجي. وهكذا فهو «يُحْكم» [أو يصون] الموضوعة العلمية بصياغتها ضمن فهم التراث، وبذلك يضعها، بمعنى معين، في خطر.

---

(188) *Sein und Zeit*, pp. 312ff.

إن الإقرار بأن كلّ فهم يتضمن حتماً حكماً مسبقاً هو إقرار يمنح المشكلة التأويلية قوتها الحقيقية. وفي ضوء هذه البصيرة يظهر أن النزعة التاريخية متأسسة، رغم نقدها للعقلانية ولفلسفة القانون الطبيعي، على عصر التنوير الحديث، وتقاسمه أحكامَه المسبقة بلا دراية. وهناك حكم مسبق واحد لعصر التنوير يحدد جوهر هذا العصر: فالحكمُ المسبقُ الأساسي لعصرالتنوير هو حكمُه المسبق ضد الحكم المسبق ذاته، حكمٌ يَحرمُ التراثَ قوتَه.

يبين تاريخ الأفكار أن مفهوم الأحكام المسبقة لم ينتظر حتى مجيء عصر التنوير ليكتسب دلالاته الحافّة السلبية التي نألفها اليوم. فتعبير «حكم مسبق préjudice» يعني بالفعل حكماً judgment تم اتخاذه قبل أن يُنظر نهائياً في العناصر التي تحدد قضية ما. فـ«الحكم المسبق»، بمقتضى المصطلح القانوني الألماني، هو الرأي أو الحكم القانوني المؤقت قبل أن يتمّ التوصل إلى حكم نهائي. فبالنسبة للشخص المتورط في نزاع قانوني، فإن هذا النوع من الحكم المتخذ ضده يؤثر على حظوظه بشكل معاكس. وعلى نحو موافق لذلك، تعني الكلمة الفرنسية préjugé، والكلمة اللاتينية Praejudicium، «نتيجة عكسية»، و«أذى»، و«ضرراً». ولكن هذا المعنى السلبي هو معنى ثانوي فقط. فالنتيجة السلبية تعتمد بالضبط على الشرعية الإيجابية، أي قيمة القرار المؤقت بوصفه حكماً مسبقاً، مثل قيمة أيّ شيء سابق.

وعلى هذا، فإن «الحكم المسبق» بالتأكيد لا يعني ضرورة أنه حكم خطأ، ولكن جزءاً من الفكرة ربما يكون أما ذا قيمة إيجابية أو قيمة سلبية. وواضح أن هذا ناشئ عن تأثير الكلمة اللاتينية praeijudicium. فهناك أشياء من قبيل الأحكام المسبقة المشروعة préjugés légitimes. وهذا يبدو بعيداً جداً عن استخدامنا الحالي للكلمة. فالكلمة الألمانية Vorurteil، مثل الكلمة الإنجليزية «prejudice»، وأكثر من الكلمة الفرنسية préjugé، حُدِّد معناها من طرف نقد عصر التنوير للدين في إطار معنى تعبير «حكم لا أساس له»[189]. فالشيء الوحيد الذي يمنح حكماً ما

(189) يقول ليو ستروس في كتابه Die Religionskritik Spinozas, p. 163: "إن الكلمة =

مكانته هو استناده إلى أساس، وتمتعه بتسويغ منهجي (وليس ما يمنحه هذه المكانة حقيقة أنه ربما يكون صحيحاً فعلياً). إذ لا يعني غياب مثل هذا الأساس، بالنسبة لعصر التنوير، احتمال وجود أنواع أخرى من اليقين، بل يعني بالأحرى أن الحكم لا أساس له في الأشياء ذاتها؛ أي أنه «لا أساس له». تتمخض هذه النتيجة ضمن روح العقلانية فقط. وهذا هو السبب في إضعاف الثقة بالأحكام المسبقة، والسبب في مطالبة المعرفة العلمية باستبعاد هذه الأحكام كلياً.

والعلم الحديث، بتبنيه هذا المبدأ، يشايع قاعدة الشكّ الديكارتية، بأن لا يقبل أي شيء على أنه يقيني إن كان يمكن الشك فيه بطريقة أو أخرى. لقد بيّنا في ملاحظاتنا الاستهلالية كم هو صعب التوفيق بين المعرفة التاريخية، التي تساعد على تشكيل وعينا التاريخي، وهذا النموذج؛ وكم هو صعب للسبب نفسه إدراك طبيعتها الحقيقية على أساس التصور الحديث للمنهج. وهذه هي اللحظة المناسبة لتحويل العبارات السلبية إلى عبارات إيجابية. ويكون مفهوم «الحكم المسبق» حيث يمكن البدء.

2. تشكيك عصر التنوير في مفهوم الحكم المسبق

لو نظرنا في مبدأ عصر التنوير عن الحكم المسبق، لوجدناه يقيم التقسيم الآتي: علينا أن نضع تمييزاً أساسياً بين الحكم المسبق الناشئ عن سلطة بشرية، والحكم المسبق الناشئ عن التسرّع[190]. يستند هذا التمييز إلى أصل الأحكام المسبقة في الأشخاص الذين يكونونها. فأما أن يكون احترامنا للآخرين ولسلطتهم هو الذي يؤدي بنا إلى الوقوع في الخطأ، أو بسبب تسرّعنا. والقول إن السلطة

= prejudice، حكم مسبق، هي التعبير الأكثر ملاءمة للهدف العظيم لعصر التنوير، للرغبة في الحرية، والتحقق غير المقيد؛ أما الكلمة الألمانية Vorurteil فهي الطرف الملازم الجدلي الذي لا لبسَ فيه للكلمة الملتبسة (الحرية).

(190) *Praeiudicium auctoritatis et precipitantiae* وهذا المبدأ مبكر مثل كتاب كريستيان توماسيوس *Lectiones de praeiudiciis (1689/90)*، وكتابه *Einleitung der Vermunftlehre, ch. 13, §§ 39-40.* قارن المادة في معجم ڤالش الفلسفي Walch, *Philosophisches Lexikon* (1726), pp. 2794ff.

مصدر للأحكام المسبقة ينسجم مع مبدأ عصر التنوير المعروف الذي صاغه كانط بالشكل الآتي: تشجّع على استخدام فهمك الخاص[191]. ورغم أن هذا التمييز، بالتأكيد، لا يقتصر على الدور الذي تلعبه الأحكام المسبقة في فهم النصوص، فإن تطبيقه الرئيس ما يزال في ميدان التأويلية؛ لأن نقد عصر التنوير موجَّه في المقام الأول ضد التراث الديني المسيحي؛ أي ضد الكتاب المقدس. إذ يعرّض نقد الكتاب المقدس، بتناوله هذا الكتاب كوثيقة تاريخية، أطروحاته الدوغمائية للخطر. وهذه هي الجذرية الحقيقية لعصر التنوير الحديث مقارنةً بجميع الحركات التنويرية الأخرى: فهو عليه أن يؤكد ذاته بمقابل الكتاب المقدس، وتأويله الدوغمائي[192]. لذلك فهو يُعنى على نحو خاص بالمشكلة التأويلية. إذ يريد أن يفهم التراث فهماً صائباً؛ أي فهماً عقلانياً ومن دون حكم مسبق. ولكن ثمة صعوبة خاصة تتعلق بهذا الأمر، نظراً للحقيقة الناصعة القائلة إن كل ما يدوّن يمحضه سلطة خاصة. فليس من اليسير تماماً الإقرار بأن ما مدوّن يمكن أن يكون غير حقيقي. فالكلمة المكتوبة ذات طبيعة ملموسة يمكن إثباتها، وهي مثل برهان. فالمرء بحاجة إلى جهد نقدي خاص كيما يحرر نفسه من الحكم المسبق الذي يكون من صالح ما مدوّن، وأن يميّز هنا أيضاً، على نحو ليس أقلّ مما في حالة التقريرات الشفاهية، بين الرأي [أو الظن] والحقيقة[193]. وعلى العموم، يتجه عصر التنوير إلى عدم

---

(191) في مطلع مقالته "ما هو عصر التنوير؟" (1784).

(192) كانت تنويرية العالم الكلاسيكي، الذي تمثلت ثمرته في الفلسفة الإغريقية وذروتها في الصوفية، مختلفة تماماً من حيث طبيعتها، لهذا أتاحت لمفكر مثل أفلاطون أن يستخدم الأساطير لنقل التراث الديني ومنهجيته الجدلية في التفلسف. قارن كتاب إريش فرانك *Philosophische Erkenntnis und religiõse Wahrheit, pp. 31ff*، ومراجعتي له في *Theologische Rundschau, (1950), pp. 260-66.* وانظر على نحو خاص كتاب غيرهارد كروغر *Einsicht und Leidenschaft Rundschau (2nd ed., 1951).*

(193) وخير مثال على ذلك هو الفترة الزمنية الطويلة التي اقتضتها الدراسات التاريخية للقضاء على سلطة الكتابة التاريخية عن الثقافة القديمة، وكم كانت بطيئةً عملية تأسيس دراسة السجلات، والبحث في المصادر لنفسها (قارن كتاب كولنغوود *Autobiography [Oxford, 1939], ch. 11*، حيث يرسم تشابهاً تقريباً بين التحول إلى دراسة المصادر وثورة بيكون في دراسة الطبيعة).

قبول سلطة ما، وأن يحسم كل شيء أمام منصة الحكم العقلي. وعليه فإن التراث المكتوب للنص المقدس، شأنه شأن أية وثيقة تاريخية، لا يمكن أن يدّعي شرعية مطلقة؛ فحقيقة التراث الممكنة تعتمد على المصداقية التي يمنحها إياها العقل. فالعقل، وليس التراث، هو الذي يمثل المصدر النهائي لكل شرعية. فما مدوّن ليس صادقاً ضرورة. ونحن نستطيع أن نعرف هذا بشكل أفضل: فهذه هي القاعدة التي يقارب بها عصرُ التنويرِ الحديث التراثَ، والتي تقوده في الأساس إلى الاضطلاع بالبحث التاريخي[194]. فعصرُ التنوير يعدُّ التراثَ موضوعاً للنقد، بالضبط كما تعدُّ العلومُ الطبيعيةُ شهادةَ الحواس موضوعاً للنقد. ولا يعني هذا ضرورة أن «الحكم المسبق ضد الأحكام المسبقة» كان قد فُهِمَ في كل مكان على نحو متطرف كما في الفكر الحر والإلحاد، كما هو الحال في فرنسا وإنجلترا. بل على العكس، فلقد أقرّت حركة عصر التنوير الألمانية بـ«الأحكام المسبقة الصادقة» للدين المسيحي. فمادام العقل الإنساني لا يتدبر أمره من دون أحكام مسبقة من فرط ضعفه، فثمة في الأقل فرصة لأن يتربى على الأحكام المسبقة الصادقة.

سيكون من المفيد أن نتقصى إلى أيّ حدٍّ مهّدت هذه الحركة التعديلية والمعتدلة لعصر التنوير[195] لنشوء الحركة الرومانسية في ألمانيا، كما فعل من دون شك نقد عصر التنوير لدى إدموند بورك وثورته. ولكن لا شيء من هذا يغير من الحقيقة الأساسية التي مؤداها أن الأحكام المسبقة الصادقة يجب أن تسوغها في النهاية المعرفة العقلية، حتى وإن لم يتم استكمال هذه المهمة على نحو تام مطلقاً.

وهكذا تظل معايير عصر التنوير الحديث تحدد الفهم الذاتي في النزعة التاريخية. لا تقوم هذه المعايير بذلك بشكل مباشر، إنما من خلال انحراف لافت للنظر أحدثته الرومانسية. يمكن رؤية هذا بوضوح خاص في المخطط الأساسي لفلسفة التاريخ الذي شاركت فيه الرومانسية عصرَ التنوير، ويصبح ذلك المخطط

---

(194) قارن ما قلنا بصدد عمل سبينوزا **رسالة في اللاهوت والسياسة**، فيما سبق، ص 68.

(195) كما نجد على سبيل المثال في جي. أف. ماير المعنون *Beiträge zu der Lehre von den Voruteilen des menschlichen Geschlechts (1766).*

من خلال ردّ فعل الرومانسية على عصر التنوير مقدمةً لا يمكن زعزعتها: وهو مخطط غزو العقل [اللوغوس] للأسطورة. إن ما يمنح هذا المخطط شرعيته هو الافتراض المسبق عن التقهقر المتعاظم للسحر في العالم. ومن المفروض أن يمثل هذا تقدماً في تاريخ العقل، وبسبب انتقاص الرومانسية من قدر هذا التطور بالضبط تتبنى هذا المخطط نفسَه كحقيقة واضحة بذاتها. تشارك الرومانسية عصرَ التنوير افتراضَه، وتقلبُ قيمه فقط، ساعيةً إلى تأسيس شرعية الماضي فقط على حقيقة أنه ماضٍ: مثل العصور الوسطى «القوطية»، ومجموعة الدول الأوربية المسيحية، وبنية المجتمع الدائمة، ولكن أيضاً بساطة الحياة الريفية والقرب من الطبيعة.

فبمقابل إيمان عصر التنوير بالكمال العقلي، عصر يفكر بموجب التحرر التام من «الخرافة» وأحكام الماضي المسبقة، نجد الآن أن الأزمان الغابرة ـ أزمان عالم الأسطورة، والحياة السائبة، التي لم يمعن الوعي بعدُ في تحليلها، في «مجتمع وثيق الصلة بالطبيعة»، وعالم الفروسية المسيحية ـ إن جميع هذه الصور التي تعود إلى الماضي تكتسب سحراً رومانسياً، تكتسب أسبقية حتى على الحقيقة[196]. يؤدي قلبُ افتراض عصر التنوير إلى نزوع مفارق نحو الإحياء؛ أي النزوع إلى إعادة بناء الماضي لأنه ماضٍ، والعودة الواعية إلى اللاوعي، التي تبلغ ذروتها في الاهتمام الخاص بالحكمة العلوية لعصر الأسطورة البدائي. بيد أن قلبَ الرومانسية لمعايير عصر التنوير عن القيمة يؤبّدُ فعلياً التناقضَ المجردَ بين الأسطورةِ والعقل. وكل النقد الموجَّه لعصر التنوير يسير الآن عبر الصورة التي تعكسها الرومانسية عن هذا العصر. إذ يتغير فجأة الإيمان بقدرة العقل على بلوغه الكمال إلى كمال الوعي «الأسطوري»، ويجد صورته منعكسة في حالة فردوسية بدائية قبل «سقوط» الفكر[197].

في الحقيقة، إن افتراض سرّيّة غامضة بزَّ فيها الوعيُ الأسطوريّ الجمعيّ كلَّ

---

(196) في دراسة صغيرة حلّلت مثالاً على هذه العملية، وهي سونيتة إيمرمان المعنونة "Chiliastische Sonette" في *Kleine Schriften, II, 136-47 (GW*, IX).

(197) [See my "Mythos und Vernuft," *Klein Schriften*, IV, 48-53 (*GW*, VIII) and "Mythos und Wissenschaft," *GW*, VIII].

فكر هو افتراض دوغمائي ومجرد شأنه بالضبط شأن حالة التنوير الكاملة، أو حالة المعرفة المطلقة. فالحكمة البدائية هي فقط الصورة المضادة «للبلاهة البدائية». فالوعي الأسطوري هو مع ذلك معرفة، ولو كان يعرف شيئاً عن القوى المقدسة فهو إذن قد تجاوز ارتعاده أمام هذه القوى (هذا إن جاز لنا اعتبار الحالة البدائية هكذا)، ولكن هذا الوعي قد تجاوز أيضاً الحياة الجمعية التي تتضمنها الطقوس السحرية (كما نجد ذلك في الثقافات الشرقية المبكرة). فهو يعرف نفسه، وبهذه المعرفة لا يعود موجوداً ببساطة خارج نفسه[198].

ثمة نقطة ذات صلة تفيد أنه حتى التقابل بين الفكر الأسطوري الأصيل والفكر الشعري الأسطوري الزائف هو وهم رومانسي قائم على حكم مسبق من أحكام عصر التنوير المسبقة؛ وهذا الحكم هو أن الفعل الشعري لا يشاطر خاصية تماسك الأسطورة في أيّ شيء لأنه إبداع خيال حر. وهذا هو الخلاف القديم بين الشعراء والفلاسفة وقد اكتسى زياً حديثاً يناسب عصر الإيمان بالعلم. إذ يشيع القول اليوم إن الشعراء لا يكذبون، إنما هم ليس بمقدورهم قول أيّ شيء صادق؛ فكل ما يخلفونه ليس سوى تأثير جمالي، وإنهم يلتمسون فقط، من خلال إبداعاتهم الخيالية، إثارة الخيال، وبعث الحيوية في نفوس مستمعيهم أو قرائهم.

هناك حالة أخرى للانحراف الرومانسي يمكن أن نجدها في مفهوم «المجتمع العضوي»، ويقول لادندورف إن هذا المفهوم استهله أج. ليو[199]. ويَظهر هذا المفهوم عند كارل ماركس نوعاً من أثر باقٍ للقانون الطبيعي الذي ينتقص من صحة نظريته الاقتصادية الاجتماعية عن الصراع الطبقي[200]. فهل تعود هذه الفكرة

---

(198) يبدو لي أن هوركهايمر وأدورنو مصيبان في تحليلهما لـ"جدل عصر التنوير". على الرغم من أنني أعد تطبيق مفاهيم اجتماعية مثل مفهوم "البرجوازية" على أوديسيوس إخفاقاً في التأمل التاريخي، إن لم يكن في الحقيقة خلطاً كخلط هوميروس بيوهان هاينريش فُوس [وهذا الأخير هو مترجم هوميروس إلى الألمانية] الذي كان غوته قد انتقده.

(199) H. Leo, *Studien und Skizzen zu einer Naturleben des Staates* (1833).

(200) قارن تأملات لوكاش حول هذه المسألة المهمة في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي**: G. V. Lukács; *History and Class Consciousness*, tr. Rodney Livingstone (1923; Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971).

إلى وصف روسو للمجتمع قبل تقسيم العمل وحلول الملكية الخاصة؟[201] بأية حال، فلقد كان أفلاطون قد أثبت الطبيعة الوهمية لهذه النظرية السياسية في وصفه الساخر لدولة الطبيعة في الكتاب الثالث من مصنّفه **الجمهورية**[202].

كانت المراجعةُ القيميّة التي أجرتها الرومانسية الباعثَ على نشوء العلم التاريخي في القرن التاسع عشر. فلم يعد الماضي يُقاس بمعايير الحاضر، كما لو كانت معايير مطلقة، إنما عزت إلى العصور الماضية قيمتَها الخاصة بها، بل أقرت حتى بتفوقها في جانب أو آخر. لقد أسهمت المنجزات الرومانسية العظيمة ـ مثل إحياء الماضي، وجمعُ الحكايات الخرافية والأساطير، واكتشاف أصوات الشعوب في أغانيها، ورعاية العادات القديمة، واكتشاف الرؤية إلى العالم المتضمنة في اللغات، ودراسة «دين الهند وحكمتها» ـ جميع هذه المنجزات أسهمت في نشوء البحث التاريخي، الذي تحول خطوة فخطوة من إحياء قائم على الحدس إلى معرفة علمية مستقلة. والقول إن الرومانسية هي التي كانت الباعث على ولادة المدرسة التاريخية يعزز من حقيقة أن استرجاع الرومانسية للأصول هو نفسه يستند إلى عصر التنوير. فعلم التأريخ في القرن التاسع عشر هو النتيجة الرائعة للرومانسية، ويرى هذا العلمُ نفسَه أحد إنجازات عصر التنوير، وخطوةً أخيرةً على درب تحرير العقل من القيود الدوغمائية، خطوة باتجاه المعرفة الموضوعية للعالم التاريخي؛ معرفة تقف على قدم المساواة مع معرفة الطبيعة التي ينجزها العلم الحديث.

إن الحقيقة التي تفيد أن نزوع الرومانسية لاستعادة الماضي استطاع أن ينضم إلى مشاغل عصر التنوير الأساسية لخلق العلوم التاريخية هي حقيقة تدل ببساطة على أن نفس القطيعة مع استمرارية المعنى في التراث تكمن فيهما معاً. فإن كان عصر التنوير يرى إلى حقيقة أن التراث الذي يعتبره العقلُ مستحيلاً (أي غفل من

---

(201) Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality.*

(202) See my "Plato and Poets", in *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, tr. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1980), pp. 54f.

المعنى) يمكن أن يُفهم فهماً تاريخياً فقط ـ أي بالعودة إلى الطريقة التي ينظر بها الماضي إلى الأشياء ـ أقول إن كان عصر التنوير يرى هذه الحقيقة حقيقةً راسخةً، إذن فإن الوعي التاريخي الذي ينبثق مع الرومانسية يتضمن ما يتسم به عصر التنوير من طابع جذري حادّ. فالتراث الغفل من المعنى، الذي كان استثناءً، صار القاعدة العامة بالنسبة للوعي التاريخي. فالإيمان بالمعنى المتاح عموماً من خلال العقل هو إيمان بالغ الضآلة من حيث أن الماضي ككلّ ـ وبصورة أساسية حتى تفكير معاصري المرء ـ يُفهم «تاريخياً» فقط. وهكذا فإن نقد الرومانسية لعصر التنوير نفسه ينتهي في عصرالتنوير؛ لأن هذا النقد يتطور بوصفه علماً تاريخياً، ويستدرج كل شيء إلى مدار النزعة التاريخية. فالتشكيك الأساسي بجميع الأحكام المسبقة، الذي يوحِّد الحماسة التجريبية للعلوم الطبيعية الجديدة خلال عصر التنوير، تحيله تاريخيةُ عصر التنوير تشكيكاً شاملاً وجذرياً.

هذه هي النقطة التي يجب أن تنطلق منها محاولة نقد التأويلية التاريخية بطريقة فلسفية. فالتغلب على جميع الأحكام المسبقة، وهو المطلب العام لعصر التنوير، سوف يتبين أنه هو نفسه حكم مسبق، والتخلص من هذا المطلب يمهِّد الطريق أمام فهم مناسب للتناهي الذي لا يهيمن على إنسانيتنا فقط، بل يهيمن على وعينا التاريخي أيضاً.

فهل التموقع في التقاليد يعني حقيقةً الخضوع إلى الأحكام المسبقة، والتقيّد بالحرية التي تتيحها؟ أليس الوجود الإنساني، وحتى الوجود الأوفر حظاً من الحرية، محدوداً ومقيداً بطرق متنوعة؟ فإن كان هذا أمراً حقيقياً، فهذا يعني أن فكرة عقل مطلق أمر غير متيسر للوجود الإنساني التاريخي. فعقلنا موجود ضمن شروط عينية وتاريخية فقط؛ أي أنه ليس هو المسيطر على نفسه، إنما هو يظل معتمداً دائماً على الظروف المحدِّدة التي يشتغل فيها. وهذا القول صادق ليس فقط بالمعنى الذي حدد فيه كانط، تحت تأثير نقد هيوم الشكّي، أطروحات العقلانية بمبدأ قبلي في معرفة الطبيعة، إنما هو يصدق أيضاً على الوعي التاريخي وإمكانية المعرفة التاريخية. لذلك فإن الإنسان المنشغل بنفسه، وبإبداعاته الخاصة (فيكو) هو حلّ ظاهري فقط للمشكلة التي تطرحها المعرفة التاريخية. فالإنسان مغترب عن

نفسه وعن قدره التاريخي بطريقة مختلفة تماماً عن الطريقة التي تكون فيها الطبيعة، التي لا تعرف شيئاً عنه، غريبة عليه.

وهنا ينبغي طرح السؤال المعرفي بشكل مختلف على نحو أساسي. لعلّ دلتاي، كما بيّنا سابقاً، كان قد فهم ذلك، ولكنه لم يكن قادراً على الخروج من شرك الإبستمولوجيا التقليدية. فمادام بدأ من وعي «الخبرات» (Erlebnisse)، فإنه لم يكن قادراً على بناء جسر نحو الواقع التاريخي؛ لأن واقع المجتمع والدولة التاريخي له دائماً تأثير حتمي على أي «خبرة». إن تأمل الذات وكتابة السيرة الذاتية - وهي الأشياء التي بدأ بها دلتاي - هي ليست أشياء أولية، لذلك ليسا أساساً كافياً للمشكلة التأويلية؛ لأن التاريخ يصبح من خلال هذه الأشياء تاريخاً شخصياً باطراد. والتاريخ في الحقيقة لا ينتمي إلينا، بل نحن ننتمي إليه. فقبل أن نفهم أنفسنا من خلال عملية فحص الذات، نفهم أنفسنا بشكل واضح ذاتياً من خلال عيشنا في العائلة، والمجتمع، والدولة. إن الوعي الذاتي للفرد هو مجرد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المغلقة .وذلك هو السبب في أن أحكام الفرد المسبقة تشكل حقيقة وجوده التاريخي، أكثر مما تشكلها أحكامه العادية judgment(*).

ب. الأحكام المسبقة شروطاً للفهم

1. إعادة الاعتبار للسلطة والتراث

نصل هنا إلى نقطة انطلاق المشكلة التأويلية. وهذا هو سبب فحصنا تشكيكَ عصر التنوير في مفهوم «الحكم المسبق». فما يبدو حكماً مسبقاً محدِّداً من وجهة نظر البناء العقلي الذاتي المطلق ينتمي في الحقيقة إلى الواقع التاريخي نفسه. ولو أردنا أن نفيَ تناهي الوجود الإنساني وتاريخيته حقهما، فمن الضروري إعادة الاعتبار الأساسي لمفهوم الحكم المسبق، والإقرار بحقيقة وجود أحكام مسبقة

(*) نترجم كلمة judgment إلى حكم عادي تمييزاً لها من كلمة prejudice حكم مسبق. (المترجمان)

مشروعة. وعليه نستطيع أن نصوغ التساؤلات المعرفية الأساسية بالنسبة لتأويلية تاريخية حقيقية بالشكل الآتي: ما أساس شرعية الأحكام المسبقة؟ ما الذي يميز الأحكام المسبقة المشروعة من تلك الأحكام المسبقة العديدة التي من مهمة العقل النقدي الثابتة التغلب عليها؟

نستطيع مقاربة هذه التساؤلات بتناول نظرية عصر التنوير النقدية عن الأحكام المسبقة، كما عرضناها فيما سلف، ومنحها قيمة إيجابية. إن تقسيم الأحكام المسبقة إلى أحكام ناشئة عن «السلطة»، وأحكام ناشئة عن «التسرّع»، تقسيم يستند بوضوح إلى الافتراض الأساسي لعصر التنوير؛ وأعني به افتراض أن استخدام العقل استخداماً منهجياً مضبوطاً يمكن أن يدرأ عنا كلَّ غوائل الخطأ. وكانت هذه فكرة المنهج لدى ديكارت. فالتسرّع هو مصدر الأخطاء التي تنشأ عن استخدام المرء لعقله. والسلطة مسؤولة عن عدم استخدام المرء لعقله مطلقاً. يقوم هذا التقسيم على تناقض متبادل بين السلطة والعقل. فالتحيز الزائف لمصلحة القديم، ولمصلحة السلطات، هو ما يجب محاربته. لذلك يعزو عصر التنوير لإصلاحات لوثر الحقيقة القائلة «إن الحكم المسبق الناتج عن النفوذ الذي يفرضه إنسان ما، لا سيما النفوذ الفلسفي [المقصود هنا أرسطو] ونفوذ البابا، قد تمّ إضعافه إلى حد كبير»[203]. إذن تعمل حركة الإصلاح على بعث تأويلية مزدهرة تعلمنا الاستخدام الصحيح للعقل في فهم النصوص التراثية. فلا سلطة البابا العقائدية، ولا الاستعانة بالتراث يمكنهما أن يحولا دون عمل التأويلية، التي بوسعها أن تدرأ عن المعنى المعقول للنص كلَّ ما يمكن أن يُفرض عليه.

إن هذا النوع من التأويلية لا يؤدي ضرورةً إلى النقد الجذري للدين، كالنقد الذي نجده لدى سبينوزا مثلاً. فإمكانية الحقيقة الخارقة للطبيعة تظلّ، بالأحرى، قائمة كلياً. وهكذا قيّد عصر التنوير، لاسيما في حقل الفلسفة الألمانية العامة، من مزاعم العقل، وأقرّ بسلطة الكتاب المقدس والكنيسة. ونحن نقرأ لدى فالش تمييزه بين فئتين من الأحكام المسبقة ـ أحكام التسرّع، وأحكام السلطة ـ ولكنه يعدهما

(203) Walch, *Philosophisches Lexicon* (1726), p. 1013.

فئتين متطرفتين، فلابد من إيجاد سبيل وسطى؛ أعني توسطاً بين العقل وسلطة الكتاب المقدس. وعليه، فهو يعد الأحكام المسبقة المستمدة من التسرّع أحكاماً مسبقة لصالح الشيء الجديد، ونزوعاً للرفض المتسرّع للحقائق فقط لأنها حقائق قديمة والسلطات هي التي أعلنت صحتها[204]. وعليه، يجادل فالش المفكرين البريطانيين الأحرار (مثل كولينز وغيره)، ويضع الإيمان التاريخي بمقابل معيار العقل. وهنا يُعاد تأويل معنى الحكم المسبق المستمد من التسرع تأويلاً محافظاً.

ما من شك، مع ذلك، في أن النتيجة الحقيقية المتمخضة عن عصر التنوير نتيجة مختلفة؛ وهي إخضاع كل سلطة إلى العقل. وطبقاً لذلك يجب أن تُفهم الأحكام المسبقة الناتجة عن التسرع كما فهمها ديكارت؛ أي أنها مصدر كل خطأ في استخدام العقل. وهذا يتلاءم مع الحقيقة القائلة إنه بعد انتصار عصر التنوير، عندما تحررت التأويلية من جميع القيود الدوغمائية، يعود التقسيم القديم في هيأة جديدة. لهذا يميز شليرماخر بين التحيّز والتسرع كأسباب لسوء الفهم[205]. فبمقابل الأحكام المسبقة الدائمة والناتجة عن التحيز، يضع الأحكام المسبقة الخاطفة والناتجة عن التسرع، ولكن المعنيِّين بالمنهج العلمي يولون عناية بالنوع الأول من هذه الأحكام فقط. فلم يعد يخطر حتى ببال شليرماخر أن من بين الأحكام المسبقة التي لصالح السلطات ما يمكن أن يكون حكماً مسبقاً صادقاً؛ ومع ذلك فإن هذا ما كان يتضمنه مفهوم السلطة في المقام الأول. إن تغيير شليرماخر التقسيمَ التقليدي للأحكام المسبقة يوثِّق انتصار عصر التنوير. فالتحيز يعني فقط تحديداً فردياً للفهم: «إن المرء يفضِّل تفضيلاً أحادي الجانب ما هو قريب من مجال أفكاره الخاصة».

بأي حال هناك سؤال حاسم، في الواقع، يخفيه مفهوم التحيّز. فالقول إن الأحكام المسبقة التي تحدد ما أفكر فيه أحكام ناشئة عن تحيّزي الخاص، هو قول يستند إلى وجهة نظر تنويرية، وهو قول يسري على الأحكام المسبقة غير المسوّغة

(204) Walch, op. cit., pp. 1006ff. Under the entry "Freiheit zu gedenken".

انظر ص375 في أعلاه.

(205) Schleiermacher, *Werke*, I, part 7, 31.

فقط. ومن الجهة الأخرى، لو كانت هناك أحكام مسبقة مسوغة تنتج المعرفة، فإننا نعود القهقرى إلى مشكلة السلطة. ومن هنا فإن نتائج عصر التنوير الجذرية، التي يمكن أن نجدها مع ذلك في إيمان شليرماخر بالمنهج، هي نتائج يمكن الدفاع عنها.

إن تمييز عصر التنوير بين الإيمان بالسلطة واستخدام المرء عقله تمييز مشروع بذاته. فإذا حلّ نفوذ السلطة محلّ حكم المرء الخاص، حينئذ تكون السلطة في الواقع مصدر الأحكام المسبقة. ولكن هذا لا يحول دون أن تكون السلطة مصدراً للحقيقة، الأمر الذي فشل عصر التنوير في رؤيته عندما شوّه سمعة كل سلطة. وكيما نتصور هذا الأمر، نحتاج فقط إلى أن ننعم النظر في واحد من أعظم رواد عصر التنوير؛ وهو ديكارت. فنحن نعرف أن ديكارت، رغم جذرية تفكيره المنهجي، استثنى الأخلاق من إعادة البناء الكلية التي يقوم بها العقل لجميع الحقائق. وهذا هو ما كان يعنيه بأخلاقه المؤقتة. والشيء الذي له دلالة بالنسبة لي هو أن ديكارت لم يوضح، في الواقع، أخلاقيته المحددة، ومبادئ هذه الأخلاقية بالكاد تتضمن شيئاً جديداً، بقدر ما نستطيع أن نقيِّم ذلك من رسائله إلى أليزابيث. من الواضح أن مما لا يمكن تصوره إرجاء الأخلاقية إلى أن يحرز العلم الحديث تقدماً كافياً كي يوفر أساساً لها. في الواقع، إن تشويه سمعة السلطة ليس الحكم المسبق الوحيد الذي أصدره عصر التنوير، بل إنه حرّف أيضاً مفهوم السلطة نفسه. فاستناداً لتصور عصر التنوير للعقل والحرية، نُظرَ إلى السلطة كمقابل مطلق للعقل والحرية؛ أي أنها في الواقع طاعة عمياء. وهذا هو المعنى الذي نجده في اللغة النقدية للدكتاتوريات الحديثة.

غير أن هذا ليس هو جوهر السلطة. فمن الثابت أن الأشخاص الذين يتمتعون بالسلطة هم أشخاص يحتلون المقام الأول، وسلطة هؤلاء الأشخاص لا تقوم في الأساس على خضوع العقل وطاعته، إنما تقوم على فعل الاعتراف والمعرفة؛ وأعني بالمعرفة هو أن الآخر أفضل مني في الحكم والرؤية، ولهذا السبب يضطلع حكمه بالأسبقية؛ أي أن تكون له الأولوية على حكمي أنا. وهذا يرتبط بحقيقة أن السلطة لا يمكن أن توهب، إنما هي تُكتسب، ويجب أن تُكتسب إذا ما ادّعى

شخص ما حقَّ التمتع بها. تستند السلطة الى الاعتراف، وبذلك تستند إلى فعل العقل، الذي يعي حدوده، فيثق برؤية الآخرين الأفضل. وبهذا المعنى فإن السلطة، مفهومةً على نحو صحيح، ليست ذات علاقة بطاعة الأوامر. فالسلطة عليها، في الحقيقة، ألاّ تكون ذات علاقة بالطاعة، إنما بالمعرفة. صحيح أن السلطة تتضمن القدرة على إصدار الأوامر، وأن تكون مُطاعة، ولكن هذا لا ينبع فقط من السلطة التي يمتلكها شخص ما. فحتى السلطة الغُفل واللاشخصية لشخص أعلى مقاماً، التي يستمدها من منصبه، لا تستند أساساً إلى هذه التراتبية، ولكن هذه التراتبية تجعل من السلطة أمراً ممكناً. وهنا أيضاً يكون أساس السلطة الحقيقي هو فعل الحرية والعقل الذي يخوّل السلطة لشخص أرفع مقاماً؛ لأنه يتمتع برؤية أوسع للأشياء، أو أنه متعلِّم بشكل أفضل؛ أي مرة أخرى لأنه يعرف أكثر[206]. وهكذا، فإن الاعتراف بالسلطة مرتبط دائماً بفكرة أن ما تقوله السلطة ليس غير عقلاني واعتباطي، ولكنه من حيث المبدأ يمكن أن يُكتشف بأنه قول حقيقي. وهذا هو جوهر السلطة التي يدعيها المعلم، والأعلى مقاماً، والخبير. تكتسب الأحكام المسبقة التي تزدرع الشرعية من الشخص الذي يطرحها. ولكنها بهذه الطريقة لا تصبح مجرد أحكام مسبقة لصالح شخص ما، إنما لصالح مضمون ما، مادامت هذه الأحكام تؤثر في الميل للاعتقاد بشيء يمكن أن يحدث بطرق أخرى؛ أي

(206) (يبدو لي أن الميل إلى الاعتراف بالسلطة كما في كتاب كارل ياسبرز *Von der Wahrheit, pp. 766ff*، وكتاب غيرهارد كروغر *Freiheit und Weltverwaltung, pp. 231ff*، يفتقر إلى أساس معقول مادامت هذه القضية غير معترف بها.) والعبارة السيئة الصيت القائلة : "إن الحزب (أو القائد) على حق دائماً" لا يكمن خطؤها في أنها تدعي بأن قيادة معينة هي قيادة متفوقة، بل يكمن في أنها تقوم مقام ترس يحمي القيادة، بمرسوم ديكتاتوري، من أي نقد قد يكون صائباً. إن السلطة الحقيقية ليست بحاجة لأن تكون سلطة فاشستية. [لقد نوقشت هذه المسألة في غضون ذلك مناقشة مستفيضة في مراسلاتي مع هابرماس. انظر *Hermeneutik und Ideologiekritik, ed. Jürgen Habermas (Frankfurt, 1977)*، ومحاضرتي في سلوثورن المعنونة "über den Zusammenhung von Autorität und Kritischer Freiheit, في *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie, 133 (1983), 11-16*. ولقد عمل أرنولد غيهلين على نحو خاص على رسم دور المؤسسات.

يحدث لأسباب وجيهة. وبناءً على ذلك ينتمي جوهر السلطة إلى سياق نظرية عن الأحكام المسبقة متحررة من نزعة عصر التنوير المتطرفة.

وهنا نجد دعماً لنا في نقد الرومانسية لعصر التنوير؛ لأن هناك شكلاً واحداً من السلطة دافعت عنه الرومانسية بشكل خاص؛ وهو التراث. إن ما يقرّه التراث والعرف يتمتع بسلطة مجهولة، ويتميز وجودنا التاريخي المتناهي بحقيقة أن السلطة التي يتمتع بها ما وصلنا عبر التراث ـ وليس فقط المتأسس تأسيساً واضحاً ـ يمارس على مواقفنا وسلوكنا نفوذاً قوياً دائماً. والتربية بأسرها تعتمد على هذا، وحتى حين يفقد المربّي دوره في التربية عند بلوغ شخص ما مرحلة النضج في بصيرته الخاصة واتخاذه القرارت بدلاً من سلطة المربّي، فإن هذا النضج لا يعني أن هذا الشخص أصبح سيّد نفسه بأن تحرر من رواسب التراث. فالقوة الحقيقية للأفعال الخلقية، مثلاً، تستند إلى التراث. فلقد تمّ تبنيها بحرية، ولكنها بأية حال خلقتها بصيرة حرة، أو متأسسة على أسباب معقولة. وهذا هو بالضبط ما ندعوه بالتراث: إنه أساس شرعية الأفعال الخلقية. ونحن ندين في الواقع إلى الرومانسية بهذا التصحيح لعصر التنوير: فالتراث يتمتع بتسويغ يقع خارج نطاق التأسيس العقلي، ويحدد إلى حدّ بعيد مؤسساتنا الاجتماعية ومواقفنا. فما يجعل من علم الأخلاق الكلاسيكي أرفع منزلة من الفلسفة الخلقية الحديثة هو أنه يؤسس التحول من علم الأخلاق إلى السياسة، أي فن تشريع الحقّ، على كون التراث شيئاً لا غنى عنه[207]. أما عصر التنوير الحديث فكان، مقارنة بذلك، مجرداً وثورياً.

صار مفهوم التراث، مع ذلك، ليس أقلّ غموضاً من مفهوم السلطة، وذلك للسبب نفسه؛ أي لأن ما يحدد الفهم الرومانسي للتراث هو تعارضه المجرد مع مبدأ الاستنارة. فالرومانسية تتصور التراث نقيضاً للحرية والعقل، وتعده شيئاً معطى تاريخياً، مثل الطبيعة. وسواء أراد المرء أن يكون ثورياً ويعارضه، أم أراد المحافظة عليه، يظل التراث يُنظر إليه كمُقابل مجرد لتقرير المصير الذاتي الحرّ، مادامت شرعيته لا تحتاج لأي تسويغ، إنما هو يتحكم بنا من دون أن نضعه موضع

(207) Cf. Aristotle, *Nichomachean Ethics*, X, 10.

المساءلة. ليس النقد الرومانسي لعصر التنوير، بطبيعة الحال، مثالاً على هيمنة التراث المسلّم بها، واستمراريته غير المتأثرة بالشك والنقد، إنما هو بالأحرى موقف نقدي معين يوجه نفسه مرة أخرى نحو حقيقة التراث، ويلتمس تجديده. وهذا الموقف ندعوه «التراثوية traditionalism».

وبأيّ حال، يبدو لي أن ليس هناك مثل هذا التناقض التام بين التراث والعقل. فمهما كانت الاستعادة الواعية للماضي وخلق تراثات جديدة أمراً إشكالياً، فإن الإيمان الرومانسي «بنمو التراث»، الذي يجب أن يلتزم العقلُ الصمتَ بإزائه، هو شيء أساسي مثل عصر التنوير، ومثله صادر عن حكم مسبق. والحقيقة هي أن في التراث دائماً عنصراً للحرية وللتاريخ نفسه. فحتى التراث النقي والأكثر أصالة لا يدوم بسبب العطالة التي تطول كل شيء. فالتراث بحاجة إلى الإثبات، والتقبل، والرعاية. إن التراث أساساً حفظ، ويكون فاعلاً في التغيير التاريخي. بيد أن الحفظ فعلٌ من أفعال العقل، رغم أنه فعل غير واضح. ولهذا السبب يبدو الابتكار والتخطيط نتيجة للعقل فقط. ولكن هذا وهم. فحتى عندما تتغير الحياةُ بعنف، كما في أوقات الثورات، فإن الجزء الكبير من الماضي يُحافِظ عليه تحولُ الأشياء المفترض بصورة أكبر مما يعرفها الفرد، وينضمّ إلى الجديد لخلق قيمة جديدة. بأي حال، فإن الحفظ فعل يُختار بحرية كما تُختار الثورة والتجديد. وهذا هو السبب في أن نقد عصر التنوير للتراث، وإعادة الرومانسية الاعتبار له، يتخلفان عن وجودهما التاريخي الحقيقي.

تثير تلك الأفكار التساؤل عمّا إذا كان يجب منح عنصر التراث في تأويلية العلوم الإنسانية قيمتَه الكاملة. إن البحث في العلوم الإنسانية لا يمكن أن يعدَّ نفسَه في تناقض مطلق مع الطريقة التي نرتبط فيها نحن، بوصفنا كائنات تاريخية، بالماضي. بأي حال، فإن علاقتنا العادية بالماضي لا تتميز بابتعادنا عن التراث، وتحررنا منه؛ بل إننا بالأحرى متموقعون ضمن التراث، وتموقعنا هذا ليس تموقعاً بأزاء موضوع، فنحن لا نتصور التراث شيئاً آخر، أو شيئاً غريباً عنا. فالتراث دائماً جزء منا، كنموذج أو كمثال أو كنوع من الإشارة المميزة التي تفيد أنه من الصعب لحكمنا التأريخي الأخير أن يُعتبر نوعاً من المعرفة، بل هو صلة روحية حميمة بالتراث.

لذلك، يتعين أن نطرح فيما يتعلق بالنزعة المنهاجية المعرفية المهيمنة السؤال الآتي: هل فَصَلَ فعلاً نشوءُ الوعي التاريخي دراستَنا العلمية للماضي عن علاقتنا الطبيعية به؟ وهل أن الفهمَ الذي تتضمنه العلوم الإنسانية يفهم نفسَه بشكل صحيح عندما يُنزل تاريخيته كلها إلى مرتبة أحكام مسبقة يتعين علينا أن نحرِّر أنفسَنا منها؟ أو هل تشترك «الدراسة العلمية غير الخاضعة للأحكام المسبقة»، أكثر مما تدري، مع ذلك الانفتاح والتأمل البسيطين اللذين يحيا فيهما التراث، ويحضر فيهما الماضي؟

إن الفهم الذي تتضمنه العلوم الإنسانية يشترك مع حياة التراث في شرط أساسي؛ وهو أنه يدع نفسَه لتوجيه التراث. أفليس من الصحيح أن الموضوعات التي تبحث فيها العلوم الإنسانية، كما هو شأن مضامين التراث تماماً، يمكن للمرء أن يجربها فعلاً فقط عندما توجهه هذه الموضوعات؟ مهما تكن الطريقة التي حدثت فيها هذه الدلالة، ورغم أنها قد تنشأ عن اهتمام يظهر أنه ليست له علاقة بالحاضر ـ حتى في حالة البحث التاريخي «الموضوعي» المتطرفة ـ فإن الإنجاز الحقيقي الذي تحققه المهمة التاريخية هي أن تحدد مجدداً دلالة ما موجود. غير أن الدلالة موجودة في بداية أي بحث كهذا وفي نهايته كذلك: في اختيار الموضوعة التي تُبحث، وفي بعث الرغبة في البحث، وفي إحراز إشكالية جديدة.

إذن في بداية التأويلية التاريخية يجب نبذ التناقضات المجردة بين التراث والبحث التاريخي، وبين التاريخ ومعرفته. فأثر التراث الحيّ، وأثر الدراسة التاريخية يجب أن يكونا أثراً موحداً، بحيث يكشف تحليل وحدة الأثر هذه عن نسيج الآثار المتبادلة[208]. لذلك علينا ألاّ نعدّ الوعي التاريخي شيئاً جديداً جذرياً ـ كما يبدو للوهلة الاولى ـ إنما هو عنصر جديد في ما يشكل دائماً العلاقة الإنسانية

(208) أنا لا أتفق مع ماكس شيلر في اعتقاده بأن الضغط غير المحسوس الذي يمارسه التراث يتناقص مع تقدم الدراسة التاريخية (*Stellung des Menschen Kosmos,p. 37*). وتبدو لي استقلالية الدراسة التاريخية التي تدل عليها هذه النظرة ضمناً خيالاً من النوع الذي يقدر ماكس شيلر عموماً على إدراك مراميه. (قارن كتابه *Nachlass, I, 228ff* حيث يؤكد إيمانه بالاستنارة معرفياً من خلال الدراسة التاريخية أو اجتماعيات المعرفة).

بالماضي. بتعبير آخر يتعين علينا إدراك عنصر التراث في البحث التاريخي، والبحث في خصوبته التأويلية.

فالقول إن عنصر التراث يؤثر في العلوم الإنسانية رغم النقاء المنهاجي لهذه العلوم، وإنه عنصر يشكل الطبيعة الحقيقية لهذه العلوم وعلامتها الفارقة، هو قول واضح على نحو مباشر إنْ فحصنا تاريخ البحث، ولاحظنا الاختلافات بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية من جهة تاريخها. بالطبع ما من محاولة من محاولات الإنسان التاريخية المتناهية يمكن أن تمحو آثار هذا التناهي. فتاريخ الرياضيات، أو تاريخ العلوم الطبيعية هو أيضاً جزء من تاريخ الروح الإنسانية، ويعكس مصائر هذه الروح. وعلى الرغم من ذلك فإنه ليس من قبيل السذاجة التاريخية أن يكتبَ العالِمُ الطبيعي تاريخ موضوعه على وفق حالة المعرفة الراهنة. فالمغالطات والتحولات الخاطئة تكون، بالنسبة له، ذات أهمية تاريخية فقط لأن تقدم البحث هو معيار اختباري واضح بذاته. وعليه، فإن رؤية كيف ينتمي التقدم في العلوم الطبيعية، أو في الرياضيات، إلى اللحظة التاريخية التي يحدث فيها إنما هو أمر ذو أهمية ثانوية فقط. وهذه الأهمية لا تؤثر في القيمة المعرفية للاكتشافات التي تجري في تلك الحقول.

ما من ضرورة، إذن، لإنكار حقيقة أن عناصر التراث يمكنها أن تؤثر أيضاً في العلوم الطبيعية؛ فعلى سبيل المثال، تُمنَح الأفضلية لمشاريع بحثية معينة في أماكن معينة. ولكن البحث العلمي بحد ذاته لا يستمد قانون تطوره من هذه الظروف، إنما من قانون الموضوع الذي يبحث فيه، والذي يخفي جهوده المنهجية[209].

من الواضح أن العلوم الإنسانية لا يمكن أن توصف بشكل مناسب على وفق هذا التصور للبحث والتقدم. وبطبيعة الحال يمكن كتابة تاريخ حلٍّ مشكلة ما ـ على

---

(209) [تبدو هذه المسألة غاية في التعقيد منذ كتابَي توماس كون: **بنية الثورات العلمية** ***The Structure of Scientific Revolutions*** *(Chicago, 1963)*، و *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradtion and Change (Chicago, 1977)*].

سبيل المثال، فكّ شفرة النقوش العسيرة على القراءة - التي يكون فيها الشيء الوحيد المهم هو الوصول في النهاية إلى النتيجة النهائية. فإن لم يكن ذلك كذلك، فإنه كان من المحال على العلوم الإنسانية أن تستعير منهاجية العلوم الطبيعية كما حدث في القرن التاسع عشر. بيد أن ما تشترك فيه العلوم الإنسانية مع العلوم الطبيعية هو فقط عنصر ثانوي للعمل المنجز في العلوم الإنسانية.

وهذا ما تبينه حقيقة أن الإنجازات العظيمة التي حققتها العلوم الإنسانية بقيت خالدة. والقارئ الحديث يمكنه بسهولة أن يقر بحقيقة أن المعرفة التي كانت متوفرة للمؤرخ قبل مائة عام هي معرفة قليلة، ولذلك أصدر أحكاماً غير صائبة من حيث التفصيلات. ومع ذلك يُؤْثِرُ القارئ، إجمالاً، قراءة درويزن أو مومسن بخصوص موضوع ما على قراءة التفسير الحديث الذي يقدمه مؤرخ حيّ لهذا الموضوع. فما هو المعيار في هذه الحالة؟ من الواضح أن قيمة البحث وأهميته لا يمكن أن تُقاسا بمعيار يستند إلى مادة الموضوع. فهذه المادة تظهر، بالأحرى، ذات مغزى حقيقي فقط عندما تصوَّر لنا تصويراً مناسباً. لذلك؛ فإننا لنُعنى بمادة الموضوع، ولكن هذه المادة تحيا فقط من خلال الضوء الذي تُقدَّم لنا فيه. ونحن نوافق على حقيقة أن الموضوع يقدم نفسه في جوانب مختلفة في أوقات مختلفة ومن وجهات نظر مختلفة. ونقرّ أيضاً بأن هذه الجوانب لا يلغي أحدها الآخر في أثناء سير البحث، إنما هي تبدو مثل شروط متبادلة موجودة بذاتها، وتنضم إلى بعضها فينا نحن. ووعينا التاريخي مترع دائماً بضروب من الأصوات التي تجعل صدى الماضي مسموعاً. فوعينا التاريخي يوجد في تنوع الأصوات هذا فقط؛ وهذا يشكل طبيعة التراث الذي نريد المشاركة فيه، وأداء دورنا فيه. والبحث التاريخي نفسه ليس مجرد بحث، إنما هو نقل للتراث. فنحن لا نرى التراث بمقتضى مفهوم التقدم والنتائج القابلة للتحقق؛ إنما نحن نجرب فيه التاريخ تجربة جديدة، إن صح التعبير، كلما تصادى الماضي في صوت جديد.

لمَ يكون الأمر كذلك؟ من الواضح أننا لا نستطيع في العلوم الإنسانية أن نتحدث عن موضوع البحث بذات الطريقة التي نتحدث بها عن العلوم الطبيعية، حيث يتغلغل بحث هذه العلوم أعمق فأعمق في الطبيعة. ففي العلوم الإنسانية

يكون الحاضر وانشغالاته هو الذي يحفز تساؤلات البحث الخاصة المتعلقة بالتراث، تلك التساؤلات التي نعنى ببحثها. إذ تتشكل موضوعة البحث والغرض منه فعلياً من خلال الحافز على البحث(210). لذلك يسير البحث التاريخي رفقة الحركة التاريخية للحياة نفسها، ولا يمكن أن يفهم غائياً بموجب الموضوع الذي يبحث فيه. فمن الواضح أن لا وجود إطلاقاً لـ«موضوع في ذاته» كهذا. ففي حين يمكن أن يوصف موضوع العلوم الطبيعية كما ينبغي بالشكل الموجود في المعرفة التامة بالطبيعة، فإنه لمن قبيل الهراء أن نتحدث عن معرفة تامة بالتاريخ؛ ولهذا فإنه من غير الممكن الحديث عن «موضوع في ذاته» يتجه إليه البحث(211).

2. الكلاسيكي مثلاً(212)

بطبيعة الحال، يتواتر التساؤل عن أن الفهم الذاتي في العلوم الإنسانية يفصل نفسه، في مجمل فعاليته، عن نموذج العلوم الطبيعية، ولا يعد الحركة التاريخية للأشياء التي تُعنى بها العلوم الإنسانية مجرد إضعاف من موضوعيتها، إنما يعدها شيئاً ذا قيمة إيجابية. ومع ذلك، ففي التطورات الحديثة التي شهدتها العلوم الإنسانية ثمة نقاط انطلاق لتأمل يفي المشكلة حقها. فلم يعد المخطط الساذج عن التاريخ بوصفه بحثاً يهيمن على الطريقة التي تنظر فيها العلوم الإنسانية إلى نفسها. فالتقدم الذي شهده البحث لم يعد ينظر إليه إجمالاً كتوسع أو تغلغل في حقول أو مسائل جديدة، بل يُنظر إليه بدلاً من ذلك على أنه إعلاء من مستوى البحث إلى مرحلة تأملية أعلى. ولكن حتى لو حدث هذا، فإن المرء يظل يفكر غائياً بطريقة

(210) [إن عدم استطاعة كَي. جي، فابر في مناقشته الشاملة في كتابه *Theorie der Geschichtswissenschaft* أن يقتبس هذه العبارة إلاّ ويضع علامة التعجب الساخرة بعد كلمة."تتشكل"، تجبرني على التساؤل كيف يحدد امرؤ "واقعة تاريخية" بطريقة أخرى؟].

(211) [والآن، وفي ضوء العقود الثلاثة الماضية من العمل في فلسفة العلم، أعترف عن طيب خاطر بأنه حتى هذه الصياغة لم تختلف أيضاً].

(212) [See my "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II].

تناسب العالِم الباحث، من وجهة نظر البحث المتقدم. ولكن الوعي التأويلي ينمو باطراد فينفخ في البحث روح التأمل الذاتي؛ وهذا الأمر يصدق قبل كل شيء على تلك العلوم الإنسانية التي لها تراث أقدم. وهكذا فإن دراسة الثقافة الكلاسيكية، بعد أن عملت على جميع النصوص التي وصلتها، استمرت في الانكباب مرة أخرى، تقودها تساؤلات أدقّ، على موضوعاتها الأثيرة. فدخل في هذا المجال عنصر النقد الذاتي من خلال التأمل في الميزة الحقيقية لموضوعاتها الأثيرة. فحظي مفهوم الكلاسيكي، الذي كان قد اختزله الفكر التاريخي منذ اكتشاف درويزن للهللينية إلى مجرد مفهوم أسلوبي، حظي الآن بشرعية علمية جديدة.

يقتضي الأمر تأملاً تأويلياً رفيعاً من أجل اكتشاف كيف يمكن لمفهوم معياري مثل مفهوم الكلاسيكي أن يحظى بشرعيته العلمية، أو أن يستعيدها. فما يترتب على الفهم الذاتي للوعي التاريخي أن أهمية الماضي المعيارية قد انحلت في النهاية بسبب سيادة العقل التاريخي. ولكن عند بدايات النزعة التاريخية، كما في عمل فنكلمان البالغ الأهمية، أصبح العنصر المعياري حافزاً حقيقياً للبحث التاريخي.

إن مفهوم العصر الكلاسيكي القديم والكلاسيكي ـ اللذين هيمنا على الفكر التربوي منذ أيام النزعة الكلاسيكية الألمانية على وجه الخصوص ـ شكلا كلاهما جانباً معيارياً وتاريخياً. فلقد ذهب الاعتقاد إلى أن في مرحلة معينة من التطور التاريخي للإنسانية قد تمّ إنتاج شكل إنساني ناضج وكامل. ويرجع هذا التوسط بين المعنيين المعياري والتاريخي للمفهوم إلى هردر. ولكن هيغل ظل محافظاً على هذا التوسط حتى وإن أضفى عليه نغمة مختلفة؛ أعني أن يراه بموجب تاريخ الفلسفة. فالفن الكلاسيكي، بالنسبة له، احتفظ بتميزه الخاص وذلك بأن عُدَّ «دِيناً للفن». ومادام شكل الروح هذا ينتمي إلى الماضي، فإنه شكل نموذجي بمعنى محدد فقط. والحقيقة أن فناً ماضياً ما هو الذي يُظهر طبيعة الفن «الماضي» بشكل عام. وبهذه الطريقة سوّغ هيغل منهجياً أرخنةَ مفهوم الكلاسيكي، واستهلّ عملية التطور التي غيّرت في النهاية مفهوم الكلاسيكي إلى مفهوم أسلوبي وصفي؛ مفهوم يصف التناغم المفترض للوزن والكمال الذي يأتي بين صرامة قديمة وانحلال باروكيّ. ومنذ أن صار مفهوم الكلاسيكي جزءاً من المفردات الجمالية للدراسات التاريخية،

فإنه يحتفظ بمعنى مضمون معياري فقط بصورة غير معترف بها[213].

من الأشياء التي كانت تدلّ على النقد الذاتي التاريخي المتجدد هو أن فقه اللغة الكلاسيكي بدأ، بعد الحرب العالمية الأولى، باختبار نفسه تحت لواء إنسانوية جديدة، وأقرّ بتردد مرة أخرى بوحدة العناصر المعيارية والتاريخية في مفهوم «الكلاسيكي»[214]. وبهذا فقد أثبت أنه من المستحيل (مهما حاول المرء) تأويل مفهوم الكلاسيكي ـ الذي ظهر في الثقافة القديمة وأجاز كتّاباً معينين ـ كما لو أنه يعبر عن وحدة مثال أسلوبي[215]. بل على العكس، كان هذا التصور القديم للكلاسيكي، بوصفه مصطلحاً أسلوبياً، تصوراً غامضاً كلياً. فعندما نستخدم اليوم مفهوم الكلاسيكي كمفهوم أسلوبي تاريخي يتحدد وضوحه ومعناه بما جاء قبله وبعده، يصبح هذا المفهوم منفصلاً تماماً عن المفهوم القديم. فمفهوم الكلاسيكي يدلّ الآن على حقبة زمانية، وعلى طور من التطور التاريخي، ولكنه لا يدلّ على قيمة تعلو على التاريخ.

ومع ذلك، فإن العنصر المعياري في مفهوم الكلاسيكي لم يختف تماماً في الواقع. فحتى يومنا هذا ما يزال الأساسَ لفكرة التعليم الليبرالي. والفيلولوجي على حق عندما لا يقتنع بأن يطبق على نصوصه المفهوم الأسلوبي التاريخي الذي تطور عبر تاريخ الفنون التشكيلية. والتساؤل عما إذا كان هوميروس «كلاسيكياً» يحطم أيضاً الفكرة القائلة إن مفهوم الكلاسيكي هو مجرد مقولة تاريخية عن الأسلوب تناظر مقولات الأسلوب المستخدمة في تاريخ الفن؛ وهذا مثال على حقيقة أن الوعي التاريخي يتضمن دائماً شيئاً أكثر مما يجيزه لنفسه.

(213) [في ما يتعلق بمفهوم "الأسلوب" انظر الباب الأول، هامش رقم 67، وملحق رقم I في أدناه].

(214) إن المؤتمر الذي عقد في ناومبورغ عن مفهوم الكلاسيكي (عام 1930)، الذي هيمن على أجوائه فارنر ييغر، هو بقدر ما يجيء مثالاً على ذلك كان أيضاً تأسيساً للدورية *Die Antik*. قارن *Das Problem des Klassischen und die Antik (1931)*.

(215) قارن النقد الصحيح الذي وجهه أ. كورته ضد محاضرة جَي. شتراوكس J. Stroux في مؤتمر ناومبورغ، في كتابه *Berichte der Säshsischen Akademie der Wissenchaften, (1934) 86*، وقارن ملاحظتي أنا في *Gnomon, 11 (1935), 612f.* [وقد أعيد طبعها في أعمالي الكاملة الجزء V، ص 353-350].

ولو حاولنا أن نرى ما يتضمنه هذا، لربما أمكننا القول إن مفهوم الكلاسيكي مقولة تاريخية حقاً؛ لأنه على وجه الضبط أكثر من مفهوم لحقبة معينة، أو مفهوم لأسلوب تاريخي، ومع ذلك فهو مفهوم لا يحاول أن يكون ذا قيمة فوق طبيعية. وهو لا يشير إلى خاصية نعزوها إلى ظاهرة تاريخية، إنما يشير إلى صيغة وجود تاريخية بارزة: فعملية الحفظ التاريخية تتيح، من خلال إثبات نفسها بثبات، للشيء الحقيقي أن يظهر إلى الوجود. والحقيقة، إن حكم القيمة الذي يمنح شيئاً ما منزلة كلاسيكية لم يكن على الإطلاق، على خلاف ما أرادنا الفكر التاريخي أن نعتقد، قد حطمه التأملُ التاريخي ونقدُه لجميع المفسرين الغائيين لحركة التاريخ. إذ يكتسب، في الحقيقة، حكم القيمة المتضمن في مفهوم الكلاسيكي شرعية جديدة وخاصة من خلال هذا النقد. ويصمد الكلاسيكي أمام النقد التاريخي لأن سيادته التاريخية، أعني قوته الشرعية الملزمة التي تُحفظ وتُنقل إلينا، تسبق كلَّ تأمل تاريخي وتستمر فيه.

فإذا ما أخذنا باعتبارنا المثال الرئيس على المفهوم الشامل عن «العصر الكلاسيكي القديم»، فسيكون من قبيل التفكير اللاتاريخي أن نحطَّ من قيمة العصر الهلليني بوصفه عصر تدهور الثقافة الكلاسيكية وسقوطها، فقد شدد درويزن بحق على مكانة الهللينية في استمرارية تاريخ العالم، وأكد أهميتها لمولد المسيحية وانتشارها. ولكنه ما كان بحاجة إلى أن يعنى بالمشكلة التاريخية عن العدالة الإلهية theodicy لو لم يكن هناك دائماً حكم مسبق لصالح الكلاسيكي، ولو لم تكن هناك ثقافة «إنسانوية» مستمرة في «العصر الكلاسيكي القديم»، ومحفوظة ضمن الثقافة الغربية كإرث ماضٍ. إن مفهوم الكلاسيكي شيء أساسي يختلف تماماً عن المفهوم الوصفي الذي يستخدمه وعي تاريخي ذو سمة موضوعية. إذ ينتمي الوعي التاريخي إلى واقع تاريخي، ويخضع له. أما «الكلاسيكي» فيعلو على تقلبات الأزمان والأذواق. وهو شيء متاح على نحو مباشر، ليس من خلال صدمة الإدراك، إن صح التعبير، التي يتميز بها أحياناً عمل فني أمام معاصريه، ويخبر فيه المشاهد إدراكاً منجزاً للمعنى يبزّ جميع التوقعات الواعية. بل الحقيقة هي أننا عندما ندعو شيئاً كلاسيكياً، فإن هناك وعياً بشيء باقٍ، وبدلالة لا يمكن فواتُها،

دلالة مستقلة عن جميع صروف الزمان؛ إنه نوع من الحضور السرمدي الذي يعاصر كل حاضر.

لذلك فإن الشيء الأهم بصدد مفهوم الكلاسيكي (وهذا يصدق تماماً على كلا الاستخدامين القديم والحديث للكلمة) هو المعنى المعياري. ولكن بقدر ما يرتبط هذا المعيار تراجعياً بعظمة ماضٍ أنجزَ هذا المعيارَ وجسّدَه، فإنه يشتمل على خاصية زمانية تمفصله تاريخياً. لذلك، ليس مفاجئاً أنه مع نشوء التأمل التاريخي بألمانيا ـ الذي اتخذ من نزعة فنكلمان الكلاسيكية مقياساً له ـ فصل المفهوم التاريخي حول فترة زمنية معينة نفسَه عما عُدَّ كلاسيكياً بالمعنى الذي كان عند فنكلمان. فهذا المفهوم يدلّ على مثال أسلوبي معين، ويدل أيضاً، بطريقة تاريخية وصفية، على حقبة زمانية تحقق هذا المثال. ومنذ حقبة المحاكين الذين أقاموا المعيار، بدا هذا المثال الأسلوبي أنه يحدد لحظة تاريخية تنتمي إلى الماضي. وطبقاً لذلك، صار مفهوم الكلاسيكي يُستخدم، في الفكر الحديث، لوصف مجمل «العصر الكلاسيكي القديم»، وذلك عندما أعلنت الإنسانوية مرة أخرى أن هذا العصر القديم مثال يُحتذى. فهي أحيت، بتسويغ معين، استخداماً قديماً من طرف أولئك المؤلفين القدماء الذين «اكتشفتهم» الحركة الإنسانوية»، وكانوا هم أنفسهم قد شكلوا في العصر القديم المتأخر مبدأ الكلاسيكيات المعترف به.

ولقد تمت المحافظة عليهم في تاريخ الثقافة الغربية؛ لأنهم أضحوا رسمياً كتاباً يمثلون «مدرسة». غير أنه من اليسير أن نرى كيف كان المفهوم الأسلوبي التاريخي قادراً على تبني هذا الاستخدام. فعلى الرغم من أن هناك وعياً معيارياً كامناً خلف هذا المفهوم، ما يزال هناك عنصرٌ يتعلق بالماضي. فما يعمل على بعث المعيار الكلاسيكي هو الوعي بالتدهور والمسافة الزمنية الفاصلة. وليست صدفةً أن يظهر مفهوم الكلاسيكي ومفهوم الأسلوب الكلاسيكي في الفترات المتأخرة. فلقد لعب كتاب كاليماكوس وتاسيتوس المعنون **حوار عن فن الخطابة** *Dialogue on Oratory* دوراً حاسماً في هذا الصدد[216]. غير أن هناك شيئاً آخر.

---

(216) لذلك كان كتاب تاسيتوس **حوار عن الخطباء** موضع عناية خاصة في مناقشات =

فالمؤلفون الذي يُعدّون كلاسيكيين هم دائماً، كما نعرف، الممثلون لأنواع أدبية معينة. فهم يُنظر إليهم على أنهم ذروة معيار ذلك النوع الأدبي، ونموذج يوضحه النقد الأدبي من خلال استعادة الماضي. فإذا ما فحصنا هذه المعايير المتعلقة بالنوع الأدبي فحصاً تاريخياً ـ أي إذا ما تأملنا في تاريخها ـ حينئذ يُنظر إلى الكلاسيكي على أنه حالة أسلوبية، وذروة توضح تاريخ النوع بمقتضى الماقبل والمابعد. وبقدر ما تنتمي نقاط الذرى في تاريخ الأنواع إلى نفس الحقبة الزمنية القصيرة، وإلى كلية التطور التاريخي للعصر الكلاسيكي القديم، يشير مفهوم الكلاسيكي إلى حقبة كهذه، ويغدو أيضاً مفهوماً يدل على حقبة، وينصهر بمفهوم عن الأسلوب.

ومفهوم الكلاسيكي، بوصفه مفهوماً أسلوبياً تاريخياً بحد ذاته، يمكن توسيعه ليشمل أي «تطور» يكتسب وحدته من غاياته المحايثة. والثقافات جميعها، في الحقيقة، فيها حقب سامية عندما تقدم منجزات مميزة خاصة بها في جميع الحقول. لذلك فإن مفهوم الكلاسيكي بوصفه مفهومَ قيمةٍ عاماً يصبح مرة أخرى، من خلال منجزه التاريخي الخاص، مفهوماً أسلوبياً تاريخياً عاماً.

على الرغم من أن هذا تطور يمكن فهمه، تتضمن عملية أرخنة المفهوم تجذيره أيضاً، وهذا هو سبب قيام الوعي التاريخي، عندما بدأ بالانهماك في النقد الذاتي، بإعادة العنصر المعياري في مفهوم الكلاسيكي، وكذلك فرادة منجزه التاريخية إلى مركزهما السابق. فكل «إنسانوية جديدة» تقاسم الوعي الأول والأقدم بالانتماء إلى نموذجه، وبالتقيد به بطريقة مباشرة، نموذج عزيز المنال كشيء من الماضي، مع أنه حاضر. وهكذا يلخص مفهوم الكلاسيكي خاصية عامة في الوجود التاريخي، ألا وهي: الحفظ وسط أنقاض الزمان. فطبيعة التراث العامة هي فقط

= مؤتمر ناومبورغ عن مفهوم الكلاسيكي. تتضمن أسباب تدهور البلاغة اعترافاً بعظمتها السابقة؛ وهذا وعي معياري. وبرونو سنيل على حق عندما يشير إلى أن المفاهيم الأسلوبية التاريخية جميعها ـ مثل "الباروك"، و"القديم"، وما إلى ذلك ـ تفترض مسبقاً علاقة بالمفهوم المعياري عن الكلاسيكي، وقد فقدت معناها الانتقاصي تدريجياً فقط. ("Wesen und Wirklichkeit des Menschen," *Festschrift für H. Plessner*, pp. 333ff).

ذلك الجزء من الماضي، هو ليس ماضياً، الذي يقدم إمكانية المعرفة التاريخية. فالكلاسيكي، كما يقول هيغل، هو «الدالّ ذاتياً، ولذلك فهو المؤول ذاته أيضاً»(217). ولكن هذا يعني أساساً أن الكلاسيكي يحفظ ذاته لأنه دالّ في ذاته ويؤول ذاته؛ أي أنه يتحدث بطريقة تكشف عن أنه ليس بياناً عن الماضي ـ فالدليل الوثائقي يظل بحاجة إلى أن يؤوَّل ـ إنما هو بالأحرى يقول شيئاً عن الحاضر كما لو أنه قيل عن الحاضر على وجه التخصيص. فما ندعوه «الكلاسيكي» لا يحتاج أولاً تجاوز المسافة الزمانية، لأنه هو في توسطه الدائم يتجاوز هذه المسافة بذاته. فالكلاسيكي، إذن، «لازماني»، غير أن اللازمانية هذه هي وجود تاريخي.

لا ينكر هذا الكلام بالطبع أن الأعمال التي تعد أعمالاً كلاسيكية تطرح مهمات في الفهم التاريخي من أجل وعي تاريخي متطور؛ وعي يدرك المسافة التاريخية. لا يرمي الوعي التاريخي إلى استثمار النموذج الكلاسيكي، كأن يكون بالاديو أو كورنيه، بطريقة مباشرة، إنما يرمي إلى معرفتها كظاهرة تاريخية يمكن أن تُفهم وحدها بمقتضى زمانها. بيد أن الفهم سوف يتضمن دائماً أكثر من مجرد إعادة بناء تاريخي «للعالَم» الماضي الذي ينتمي إليه العمل. سوف يظل فهمنا يعي دائماً بأننا نحن أيضاً ننتمي إلى ذلك العالم، وبصورة متبادلة فإن العمل هو أيضاً ينتمي إلى عالمنا.

وهذا هو ما تعنية كلمة «الكلاسيكي» تماماً؛ فدوام قوة العمل على التحدث بصورة مباشرة هو دوام غير محدود أساساً(218). فمهما عبّر مفهوم الكلاسيكي عن المسافة وعما لا يمكن إحرازه، ومهما كان جزءاً من الوعي الثقافي، فإن تعبير «الثقافة الكلاسيكية» يظل يدلّ ضمناً على مشروعية الكلاسيكي المستمرة. فالوعي الثقافي يظهر تشاركية أساسية، وتقاسماً مع العالم الذي يتحدث منه عمل كلاسيكي ما.

---

(217) Hegel, *Ästhetik*, II, 3.

(218) يصل فريدريك شليغل في كتابه *Fragmente, ed. Minor, no. 20* إلى النتيجة التأويلية الآتية: "إن العمل الأدبي الكلاسيكي هو عمل لا يمكن أن يُفهم فهماً تاماً. ولكنه يجب أن يكون عملاً يحمل أولئك، الذين تعلّموا منه ومازالوا يعلمون أنفسهم، على دوام الرغبة في الاستزادة".

لا تدّعي هذه المناقشة لمفهوم الكلاسيكي أهمية مستقلة، إنما تعمل فقط على إثارة سؤال عام هو: هل يشكّل نوعُ التوسط التاريخي بين الماضي والحاضر الذي يسم الكلاسيكي أساسَ كلِّ فعالية تاريخية باعتباره أساساً فعالاً؟ ففي حين عدّت التأويليةُ الرومانسيةُ الطبيعةَ الإنسانيةَ المتجانسةِ التكوين أساساً لاتاريخياً لنظريتها في الفهم، ومن ثم حرّرت المؤوّل المتجانس روحياً من جميع الشروط التاريخية، فإن النقد الذاتي الذي يمارسه الوعي التاريخي يفضي في النهاية إلى إدراك الحركة التاريخية ليس من جهة الأحداث فقط، بل من جهة الفهم نفسه أيضاً .فالفهم يُنظر إليه فعلاً ذاتياً بصورة أقلّ مما هو مشاركة في حدث التراث؛ حدث هو بمثابة عملية نقل يُتوسط فيها الماضي والحاضر على الدوام. وهذا هو ما يجب على النظرية التأويلية أن تمحضه المشروعية؛ تلك النظرية التي هيمن عليها مفهوم المنهج، أو الإجراء، مدة طويلة.

3. الدلالة التأويلية للمسافة الزمانية[219]

لننظر الآن كيف تباشر التأويلية عملها. ولنسأل؛ ما هي النتائج المتعلقة بالفهم التي تنتج عن حقيقة أن الانتماء إلى تراث ما شرط من شروط التأويلية؟ نحن نتذكر القاعدة التأويلية القائلة إننا يجب أن نفهم الكلّ بمقتضى الجزء، ونفهم الجزء بمقتضى الكلّ. إن هذا المبدأ ناشئ عن البلاغة القديمة، ولقد نقلته التأويلية الحديثة إلى فن الفهم. وفي كلتا الحالتين تكون العلاقة دائرية. فتوقع المعنى الذي يُتصور فيه الكلّ يصبح فهماً فعلياً عندما تعمل الأجزاء التي يحددها الكل على تحديد هذا الكل أيضاً.

ونحن نعرف هذا من تعلم اللغات القديمة. فنحن نتعلم أننا يجب أن «نفسّر» جملة ما قبل أن نحاول فهم المعنى اللغوي لأجزاء الجملة. غير أن عملية التفسير هذه هي نفسها محكومة بتوقع معنى يتمخض من سياق ما سبق من الجملة. ومن الضروري بالطبع أن يتم تكييف هذا التوقع إذا ما اقتضى النصُّ ذلك. وهذا يعني

(219) [انظر هنا بشكل خاص مقالتي Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik, *GW*, II, 3ff].

أن التوقع يتغير، وأن النصّ يوحّد معناه حول توقع آخر. وهكذا يتحرك الفهم بثبات من الكل إلى الجزء، ليعود من الجزء إلى الكل. ومهمتنا تكمن في توسيع وحدة المعنى المفهوم وبسطها. ومعيار الفهم الصحيح هو تناغم جميع الأجزاء مع الكل. فإذا ما أخفق هذا التناغم فهذا يعني أن الفهم قد أخفق.

لقد أحكمَ شليرماخر تفصيل دائرة الجزء والكل التأويلية هذه في جانبيها الموضوعي والذاتي. فكما أن الكلمة تنتمي إلى سياق الجملة الكلي، تنتمي الجملة الواحدة أيضاً إلى سياق عمل الكاتب الكلي، وهذا الأخير ينتمي إلى مجمل النوع الأدبي، أو إلى الأدب. ومع ذلك، فإن النصّ نفسه، بوصفه تجلياً للحظة إبداعية، ينتمي في الوقت نفسه إلى حياة المؤلف الباطنية ككل. ولا يحدث الفهم التام إلاّ ضمن هذا الكل الموضوعي والذاتي. ودلتاي إذ يشايع هذه النظرية يتحدث عن «البنية» وعن «التمركز في نقطة وسط»، الشيء الذي يتيح للمرء أن يفهم الكلَّ. ولهذا فإنه (كما قلنا سابقاً[220]) يطبّق مبدأ التأويل النصّي على العالم التاريخي؛ ذلك المبدأ الذي يفيد أن نصّاً ما يجب أن يُفهم بموجب لغته.

لعلنا نتساءل هنا عمّا إذا كان ما قلناه وصفاً وافياً لحركة الفهم الدائرية. وهنا يتعين علينا أن نعود إلى ما توصلنا إليه من تحليلنا لتأويلية شليرماخر، ونترك جانباً أفكاره بصدد التأويل الذاتي. عندما نحاول أن نفهم نصّاً ما، فنحن لا نحاول أن ننتقل إلى داخل عقل المؤلف، إنما نحاول أن ننتقل إلى داخل المنظور الذي كوّن فيه المؤلف أفكاره. بيد أن هذا يعني ببساطة أننا نحاول أن نفهم كيف يكون ما يقوله المؤلف سليماً. فإن أردنا أن نفهم، فإننا سنحاول أن نجعل حججه أقوى. وهذا يحدث حتى في المحادثة، ويصدق بقوة أكبر على فهم ما هو مدوَّن من حيث أننا نتحرك في بعد المعنى المفهوم في ذاته، والذي لا يقدم بحدّ ذاته سبباً للرجوع إلى ذاتية المؤلف. فمهمة التأويلية هي أن توضح معجزة الفهم هذه، والفهم ليس صلة خفية بين الأرواح، إنما هو تقاسم معنى مشترك.

---

(220) [Here especially, see my "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II, 3ff.

غير أن وصف شليرماخر نفسه للجانب الموضوعي من هذه الدائرة لا يقترب من لبِّ المسألة. لقد رأينا أن هدف جميع محاولات الوصول إلى فهم معين هو الاتفاق بصدد موضوع معين. لذلك كانت مهمة التأويلية دائماً هي إقامة هذا الاتفاق إن لم يكن موجوداً، أو إن كان قد طاله التشوش بطريقة ما. ويؤكد تاريخ التأويلية هذا إن فكرنا، مثلاً، بأوغسطين الذي سعى إلى التسوية بين الإنجيل والعهد القديم[221]، أو بالبروتستانتية المبكرة التي واجهت المشكلة نفسها[222]، أو بعصر التنوير عندما افترض (كما لو أنه ينكر تقريباً إمكانية الاتفاق) أن النصّ يمكن أن يُفهم «فهماً تاماً» بموجب التأويل التاريخي فقط. إن التغير النوعي الذي حصل هو أن الرومانسية وشليرماخر جعلا من الوعي التاريخي وعياً كلياً من خلال رفضهما إمكانية أن يوفر شكل التراث الملزم، الذي منه ينحدران وفيه يتموقعان، أساساً راسخاً لمجمل الممارسة التأويلية.

كان فريدريك آست، وهو أحد أسلاف شليرماخر القريبين، ما يزال يرى العمل التأويلي معنياً بالمضمون، أما غرض هذا العمل كما يرى فهو إقامة نوع من الانسجام بين العصر الكلاسيكي القديم والمسيحية، وبين الثقافة القديمة الأصيلة المكتشفة حديثاً والتراث المسيحي. وهذا أمر جديد. فعلى العكس من عصرالتنوير، لم تعد هذه التأويلية تقيّم التراث وترفضه طبقاً لمعيار العقل الطبيعي. لكن محاولة هذه التأويلية التوصل إلى اتفاق هادف بين التراثين اللذين تنتمي هي إليهما، تعني أن هذا النوع من التأويلية ما يزال يواصل المهمة نفسها التي تبنتها التأويلية السابقة؛ وهي التوصل إلى اتفاق من جهة المضمون.

إن شليرماخر، وعلم القرن التاسع عشر الذي شايع شليرماخر، تجاوزا «الطابع الجزئي» لهذا التوفيق بين العالم الكلاسيكي القديم والمسيحية، فتصوروا مهمة التأويلية بطريقة تكون فيها كلية شكلياً. وكانا قادرين على إقامة الانسجام بين

---

(221) [See G. Ripanti, *Agostino teortico dell'interpretazione* (Brescia, 1980)].

(222) [See M. Flacius, *Clavis Scripturae sacrae seu de Sermone sacrarum literarum*, book II (1976)].

هذه المهمة وفكرة العلوم الطبيعية عن الموضوعية، ولكن فقط من خلال تجاهل تجسد الوعي التاريخي في النظرية التأويلية.

وبالمقابل يمثل وصف هيدغر للدائرة التأويلية وتأسيسها وجودياً نقطة تحول حاسمة. لقد كانت النظرية التأويلية في القرن التاسع عشر غالباً ما تناقش بنية الفهم الدائرية، ولكن فقط ضمن إطار العلاقة الشكلية بين الجزء والكل، أو طبقاً للتوقع الحدسي التأملي الذاتي للكل وتمفصل هذا الكل لاحقاً في أجزائه. وترى هذه النظرية أن حركة الفهم الدائرية تسير إلى الأمام وإلى الخلف على امتداد النص، وتنقطع هذه الحركة عندما يُفهم النص تماماً. وقد بلغت هذه الرؤية للفهم ذروتها المنطقية في نظرية شليرماخر عن الفعل الإلهامي، الذي من خلاله يضع المرء نفسه في عقل الكاتب، ومن هناك يحلُّ كلَّ ما يبدو غريباً بصدد النصّ. وعلى العكس من هذا المقترب يصف هيدغر الدائرة بطريقة تفيد أن فهم النصَّ يظل يتحدد على الدوام بحركة توقعية للفهم المسبق. فدائرة الكل والجزء لا تنحلُّ من خلال الفهم التام، بل على العكس فهي تُدرك كلياً.

ليست الدائرة، إذن، شكلية من حيث طبيعتها. وهي ليست ذاتية ولا موضوعية، إنما هي تصف تفاعل حركة التراث وحركة المؤوِّل. فتوقع المعنى الذي يحكم فهمنا لنصّ ما ليس فعلاً ذاتياً، إنما هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث. فالتراث ليس مجرد شرط مسبق ثابت، إنما نحن بالأحرى ننتجه بقدر ما نفهم ونشارك في تطوره، ومن ثم نحدده نحن. وعليه، فإن دائرة الفهم ليست دائرة «منهجية»، إنما هي تصف عنصراً في بنية الفهم الأنطولوجية.

تنطوي هذه الدائرة، الأساسية لكل فهم، على مضمون تأويلي آخر أدعوه «التصور المسبق للاكتمال». بيد أن هذا كما يبدو هو أيضاً شرط شكلي لكل فهم. إذ يقرر أن ما يكوّن وحدة المعنى فعلاً هو فقط ما يمكن إدراكه بوضوح. لذلك، عندما نقرأ نصّاً ما نفترض دائماً اكتماله، ولا نبدأ بالشك في النصّ، وباكتشاف إمكانية معالجته، إلاّ عندما يتبين خطأ هذا الافتراض؛ أي أن النصَّ غير مفهوم. إن قواعد النقد النصّي هذه يمكن تنحيتها جانباً؛ لأن المهم هو الانتباه إلى أن تطبيق هذه القواعد تطبيقاً سليماً يعتمد على فهم المضمون.

إن التصور المسبق للاكتمال الذي يوجِّه فهمنا يتحدد دائماً، إذن، بالمضمون المعين. فلا يفترض القارئ فقط وحدة المعنى المحايثة، بل فهمه توجهه أيضاً توقعات المعنى المتعالية التي تنبثق من العلاقة بحقيقة ما يُقال. وكما أن الشخص الذي يتسلّم رسالة ما يفهم ما تنقله من أخبار، ويرى الأشياء كما يراها كاتب الرسالة ـ أي أنه يعد ما يكتبه صحيحاً، ولا يحاول أن يفهم رأي الكاتب الخاص بحد ذاته ـ كذلك الأمر معنا، فنحن نفهم النصوص التراثية على أساس توقعات المعنى المستمدة من علاقتنا السابقة بالموضوع. وكما نؤمن بالأخبار التي ينقلها مراسل ما؛ لأنه كان في موقع الحدث، أو لأنه أعلم بها منّا، نتقبّل نحن، من حيث الأساس، إمكانية أن يكون كاتب النصّ المنقول إلينا أعلم به منا على الرغم من رأينا السابق في النصّ. وعندما تخفق فقط محاولة حمل ما يُقال على محمل الحقيقة، فإننا نحاول أن «نفهم» النصَّ، نفسياً وتاريخياً، بأنه رأي شخص آخر[223]. إذن، لا يتضمن الحكم المسبق عن الاكتمال هذا العنصر الشكلي فقط ـ القائل إن نصّاً ما يجب أن يعبر عن معناه تعبيراً كاملاً ـ بل يتضمن أيضاً أن ما يقوله النصّ يجب أن يَكون الحقيقة الكاملة.

ونرى هنا مرة أخرى أن الفهم يعني، في المقام الأول، فهمَ مضمون ما يُقال، ويعني، في المقام الثاني فقط، عزل المعنى الآخر بحد ذاته وفهمه. وعليه يظل الشيء الأهم في جميع الشروط المسبقة للتأويلية هو فهم المرء المسبق، الذي يأتي من كونه منشغلاً بالموضوع نفسه. وهذا يحدد ما يمكن إدراكه بوصفه المعنى الموّحد، ويحدد بذلك كيف يمكن للتصور المسبق للكمال أن يُطبّق[224].

(223) حاولت في محاضرة عن الحكم الجمالي في مؤتمر انعقد بالبندقية في العام 1958 أن أبين أن الحكم الجمالي، شأنه شأن الحكم التاريخي، ثانوي في طبيعته، ويؤكد "توقع الاكتمال" ("On the Problematic Character of Aesthetic Consciousness," tr. E.Kelly, *Graduate Faculity Philosophy Journal* (New School for Social Research), 9 (1982), 31-40.)

(224) هناك استثناء واحد لتوقع الاكتمال هذا، أعني به حالة الكتابة التي تقدم شيئاً ما مقَنّعاً؛ مثل رواية القناع *roman à clef*. ويثير هذا واحدة من أصعب المشكلات التأويلية (قارن ملاحظات ليو ستروس الأخّاذة في *Presecution and the Art of Writing*). إن =

وهكذا، فإن معنى «الانتماء» ـ أي عنصر التراث في وعينا التاريخي التأويلي ـ يُنجز في تشاركية الأحكام المسبقة الأساسية، التي تقدم العون للمؤوِّل. فالتأويلية يجب أن تبدأ من الموقع الذي يكون فيه الفرد الساعي إلى فهم شيء ما مرتبطاً بالموضوع الذي يأتي في لغة النص التراثي، ويتمتع فيه الفرد، أو يكتسب، بعلاقة بالتراث الذي يتكلم فيه النصّ. ومن الجهة الأخرى، يدرك الوعي التأويلي أن ارتباطه بهذا الموضوع لا يكمن في إجماع واضح بذاته وأكيد، كما في حالة تيار التراث المستمر. فالعمل التأويلي يتأسس على القطب المتناقض الذي يحمل الألفة والغرابة، غير أن هذا القطب يجب ألاّ يعد، كما عدّه شليرماخر، قطباً نفسياً، بوصفه المدى الذي يشمل لغز الفردية، بل يجب أن يعدّ، في الحقيقة، قطباً تأويلياً؛ أي يتعلق بما قيل، باللغة التي يخاطبنا بها النصّ، وبالقصة التي يخبرنا بها. وهنا أيضاً ثمة توتر. توتر بين غرابة النصّ التراثي علينا وألفته لنا، وبين الموضوع التاريخي المقصود البعيد عنا والانتماء إلى التراث .إن الموضع الحقيقي للتأويلية هو في المابين.

لو سلمنا بهذا الموقع الوسطي الذي تشتغل فيه التأويلية، فسينتج عن ذلك أن التأويلية لا تعمل على تطوير إجراء الفهم، إنما تعمل على تجلية الشروط التي

= الحالة التأويلية الاستثنائية هذه ذات أهمية خاصة، كونها تتخطى تأويل المعنى بنفس الطريقة عندما يستطلع نقد المصدر التاريخي خبايا التراث. ورغم أن المهمة هنا ليست مهمة تاريخية، إنما تأويلية، فإنها يمكن أن تُنجز فقط عبر استخدام فهم الموضوع مفتاحاً لفهم خبايا الشيء المُقنَّع؛ بالضبط كما نفهم في محادثة ما السخرية إلى الحدّ الذي نكون فيه متفقين مع الشخص الآخر بصدد الموضوع. وهكذا تؤكد هذه الحالة الاستثنائية أن الفهم يتضمن الموافقة. [أنا أشك في ما إذا كان ليو ستروس مصيباً في الطريقة التي يطبق فيها نظريته، مثل مناقشته سبينوزا. إن إخفاء المعنى يدل ضمناً على درجة عالية من الوعي. والتكييف، والمشاكلة، وما إلى ذلك، لا تحدث على نحو واع. وأنا أرى أن ستروس لم ير هذا بما فيه الكفاية. انظر كتاب ستروس المذكور في أعلاه ص 223 وما بعدها، وكذلك مقالتي "Hermeneutics and Historicism"، والتكملة رقم I في أدناه. وبرأيي، أن الجدل الذي دار في غضون ذلك حول هذه المشكلات قام على أساس دلالي واهن جداً. انظر كتاب دونالد ديفيدسون: *Inquiries into Truth and Interpretation (Oxford, 1984)*.]

يعمل فيها الفهم. غير أن هذه الشروط ليست «إجراءً»، أو منهجاً، يحشده المؤوِّل بكل طاقاته من أجل النصّ، إنما هي بالأحرى شروط معطاة. والأحكام المسبقة والمعاني المسبقة التي تحتل وعي المؤوِّل ليست تحت تصرفه الحرّ. فهو لا يستطيع أن يفصل سلفاً الأحكام المسبقة الخصبة التي تقدم العون للفهم عن الأحكام المسبقة التي تعوقه وتفضي به إلى سوء الفهم.

فهذا الانفصال يجب أن يَحدث، بالأحرى، في عملية الفهم نفسها، ومن هنا يتعين على التأويلية أن تتساءل عن كيفية حدوث ذلك. ولكن هذا يعني أنه يتعين عليها أن تعطي الأسبقية لما كان هامشياً في التأويلية السابقة؛ وأعني بذلك المسافة الزمانية ودلالتها للفهم.

يمكن توضيح هذه النقطة عبر مقارنتها بنظرية الرومانسية التأويلية. نحن نتذكر أن هذه النظرية الأخيرة تصورت الفهم إعادة إنتاج للإنتاج الأصلي. لذلك كان من الممكن القول إن على المرء أن يفهم مؤلفاً ما أكثر مما فهم هذا المؤلفُ نفسَه. وقد فحصنا أصل هذه القضية، وارتباطها بعلم جمال العبقرية، ولكن علينا أن نعود إليها الآن مادام بحثنا الحالي يضفي عليها أهمية جديدة.

إن القول بأن الفهم اللاحق أسمى من الإنتاج الأصلي، ويمكن أن يوصف من ثم بأنه فهم أسمى، هو قول لا يعتمد كثيراً على الإدراك الواعي الذي يضع المؤوّل في مستوى المؤلف نفسه (كما قال شليرماخر)، إنما هو يدلّ بدلاً من ذلك على اختلاف لا يمكن تذليله بين المؤوّل والمؤلف تخلقه المسافة التاريخية. إذ لابدّ لكل عصر من أن يفهم نصاً منقولاً إليه بطريقته الخاصة؛ لأن النصّ ينتمي إلى مجمل التراث الذي يثير انتباه العصر إليه، ومن خلاله يسعى هذا العصر إلى فهم نفسه. فالمعنى الحقيقي لنصّ ما، النصّ الذي يتحدث إلى المؤوّل، لا يعتمد على حيثيات المؤلف وقارئه الأصلي. فمن المؤكد انه لا يتطابق مع هذه الحيثيات، لأنه يتحدد بنفس الدرجة أيضاً من طرف حالة المؤوّل التاريخية، ويتحدد من ثم بكلية المجرى الموضوعي للتاريخ. إن كاتباً مثل كلادينيوس[225]، مع أنه لا ينظر

(225) قارن ص269 في أعلاه.

إلى الفهم بموجب التاريخ، يقول الشيء نفسه بطريقة ساذجة عندما يقول إن المؤلف ليس بحاجة إلى أن يعرف المعنى الحقيقي لما كتبه؛ ومن هنا يستطيع المؤوّل غالباً، بل يجب، أن يفهم أكثر منه. وهذا أمر ذو أهمية رئيسة. فمعنى النصّ دائماً ما يتجاوز مؤلفه، وليس أحياناً فقط. وهذا هو السبب في كون الفهم ليس مجرد إعادة إنتاج، إنما هو أيضاً فعالية إنتاجية على الدوام. وقد يكون من غير الصحيح أن نعبر عن هذا العنصر الإنتاجي للفهم بتعبير «فهم أفضل»؛ لأن هذا التعبير، كما بينا، مبدأ نقدي مستمد من عصر التنوير، ومنقح على أساس علم جمال العبقرية. فالفهم، في الواقع، ليس فهماً أفضل، لا بمعنى معرفة الموضوع معرفة أرقى نتيجة وضوح الأفكار، ولا بمعنى الرقيّ الأساسي الذي يتمتع به الوعي مقارنة بالإنتاج اللاواعي. ويكفي أن نقول إننا نفهم بطريقة مختلفة، هذا إن كنا نفهم.

يخترق مثل هذا التصور عن الفهم الدائرة التي رسمتها التأويلية الرومانسية اختراقاً مباشراً. ومادمنا لا نُعنى هنا بالفردية وبما تفكر فيه، إنما بحقيقة ما يُقال، فإن النصّ لا يُفهم مجرد تعبير عن الحياة، بل يُحمل ادعاؤه بالحقيقة على محمل الجدّ. وهذا هو ما يُقصد بالقول إن «الفهم» كان مرة واضحاً ذاتياً (ونحتاج هنا فقط أن نتذكر كلادينيوس)[226]. بيد أن هذا البُعد الذي تنطوي عليه المشكلة التأويلية قد فكك أواصرَه الوعيُ التاريخي والمنعطفُ النفسي الذي سلكته التأويلية على يد شليرماخر، وقد أمكن استعادته ثانية فقط عندما تمّ تسليط الضوء على مآزق النزعة التاريخية، فأدى ذلك في النهاية إلى تطور أساسي جديد نفحه هيدغر، كما أرى، بقوة جديدة. فالإنتاجية التأويلية التي تتمتع بها المسافة الزمانية أمكن فهمها فقط عندما منح هيدغر الفهمَ وجهة أنطولوجية من خلال تأويله تأويلاً «وجودياً»، وعندما أوّل نمط وجود الدزاين بمقتضى الزمان.

لم يعد الزمان فجوة فاصلة يجب جسرها، إنما هو في الواقع الأساس الذي يدعم مجرى الأحداث التي يمدّ فيها الحاضرُ جذورَه. لهذا فالمسافة الزمانية ليست

---

(226) قارن ص269 في اعلاه.

شيئاً يجب التغلب عليه. فهذا كان الافتراض الساذج الذي ذهبت إليه النزعة التاريخية؛ الذي يفيد أنه يتعين علينا أن ننتقل إلى روح العصر، نفكر حسب أفكاره وتصوراته، لا بحسب أفكارنا وتصوراتنا، وبذلك نخطو باتجاه الموضوعية التاريخية. وفي الواقع، إن الشيء المهم هو أن نميز المسافة الزمانية شرطاً إيجابياً وخصباً تقدم العون للفهم. فهذه المسافة ليست هاوية سحيقة، إنما هي مملوءة باستمرارية العادات والتقاليد، وفي ضوئها يقدم ما يصلنا من التراث نفسَه إلينا. ونحن لا نتحدث هنا عن الإنتاجية الأصيلة التي يتمتع بها مجرى الأحداث. فكل شخص يعرف جيداً ما تتسم بها أحكامنا من عجز غريب حينما لا تزودنا المسافة الزمانية بمعايير أكيدة. لهذا فإن الحكم على أعمال الفن المعاصرة هو حكم مفرط في شكّيته بالنسبة للوعي العلمي. فمن الواضح أننا نقارب هذه النتاجات الإبداعية بأحكام وافتراضات مسبقة لا يمكن التحقق منها، بحيث أنها تمارس على معرفتنا لها تأثيراً عظيماً، فهي يمكن أن تضفي على هذه الإبداعات طابعاً إضافياً لا ينسجم مع مضمونها ودلالتها الحقيقيين. ولا تظهر الطبيعة الحقيقية لهذه الإبداعات إلاّ إذا خبت علاقاتها بالزمن الحاضر؛ وإذّاك يمكن أن يدّعي فهمُ ما تقوله هذه الإبداعات الشموليةَ والشرعيةَ.

أفضت هذه التجربة، في الدراسات التاريخية، إلى فكرة مفادها أن المعرفة الموضوعية يمكن تحقيقها فقط إذا ما كانت هناك مسافة تاريخية معينة. صحيح أن ما يتعين على شيء ما قوله، أي مضمونه الداخلي، لايظهر أولاً إلاّ بعد أن ينفصل عن الظروف الزائلة التي عملت على بعثه. فالشروط الإيجابية للفهم التاريخي تتضمن إغلاقاً نسبياً لحادثة تاريخية، الأمر الذي يتيح لنا أن نراها ككل، والمسافة التي تنأى فيها عن الآراء المعاصرة تؤثر على فحواها. إذن يفيد الافتراض المسبق الذي يتضمنه المنهج التاريخي بأن الدلالة الدائمة لشيء ما لا يمكن أن تُعرف أولاً معرفة موضوعية إلاّ إذا انتمى الموضوع إلى سياق مغلق، بكلمات أخر، إلاّ إذا كان ميتاً على نحو يكفي للاهتمام به تاريخياً. وحينذاك فقط يبدو بالإمكان استبعاد استغراقات الملاحظ الذاتية. وهذه في الواقع مفارقة، وهي النظير المعرفي للمشكلة الخلقية القديمة بشأن إمكانية وصف الشخص بالسعادة قبل مماته. وكما بيّن أرسطو

أن هذا النوع من المشكلات يشحذ قوى المرء على إصدار حكم[227]، كذلك لا يمكن للتأمل التأويلي إلاّ أن يشحذ هنا الوعي الذاتي المنهاجي للعلم. صحيح أن متطلبات تأويلية معينة تلبّى آلياً عندما يصبح سياق تاريخي موضع عناية تاريخية فقط. فتُستبعد آلياً مصادر معينة للخطأ. ولكن هذا يثير التساؤل عمّا إذا كانت هذه هي نهاية المشكلة التأويلية. تعني المسافة الزمانية بوضوح شيئاً آخر غير إلغاء اهتمامنا بالموضوع. فهي تَدَعُ المعنى الحقيقي للموضوع ينبثق كلياً. ولكن اكتشاف المعنى الحقيقي لنصّ ما، أو لعمل فني لا ينتهي مطلقاً؛ فهو في الواقع عملية لامتناهية. ومصادر الخطأ الجديدة ليست وحدها ما يُستبعَد على الدوام، بل جميع الأشياء التي تحجب المعنى الحقيقي تتم غربلتها، وبالمقابل تنبثق على الدوام مصادر جديدة للفهم تكشف عن عناصر المعنى التي لا يطولها الشكّ. إن المسافة الزمانية التي تقوم بعملية الغربلة ليست ساكنة، إنما هي نفسها تخضع للحركة والتوسع الدائمين. فبالإضافة إلى الجانب السلبي من عملية الغربلة التي تجريها المسافة الزمانية، ثمة أيضاً جانب إيجابي؛ أعني القيمة التي تحملها المسافة الزمانية للفهم. فهي لا تزيل فقط الأحكام المسبقة المحلية والمحدودة، بل تفسح المجال أمام تلك الأحكام المسبقة التي تعمل على انبثاق الفهم الأصيل بوضوح بحد ذاته.

بوسع المسافة الزمانية[228] غالباً حلُّ مسألة النقد في التأويلية؛ أعني مسألة تمييز الأحكام المسبقة الصادقة، التي بوساطتها نفهم، من تلك الأحكام المسبقة الزائفة التي بوساطتها نسيء الفهم. لذلك سوف يتضمن العقل المدرّب على التأويل وعياً تاريخياً أيضاً. فهو سوف يدرك الأحكام المسبقة التي تحكم فهمنا، وبذلك يمكن عزل النصّ، بوصفه معنى آخر، وتقييمه بما هو كذلك. واضحٌ أن منح الصدارة لحكم مسبق يقتضي منّا الشكّ في مشروعيته. فمادام عقلنا يقع تحت تأثير حكم مسبق، فإننا لا نعدّه حكماً عادياً. فكيف يتسنى لنا منحه الصدارة؟ من

(227) *Nicomachean Ethics*, I, 7.

(228) [لقد أجريت تعديلاً على النص الأصلي يخفف من حدة العبارة التي كانت تقول ("إن المسافة الزمانية فقط هي التي تستطيع حلّ. . ."): فالمسافة، وليس المسافة الزمانية فقط، تجعل من المشكلة التأويلية قابلة على الحلّ. انظر أعمالي الكاملة الجزء الثاني، ص 64].

المحال أن نتعرّفه كحكم مسبق وهو يعمل بشكل خفيّ باستمرار، ولا نتعرفه كذلك إلاّ حين يكون مُستَفَزّاً إن جاز التعبير. ويمكن أن تقوم مواجهتنا مع نصّ تراثي بهذه الإثارة. فما يقود إلى الفهم يجب أن يكون شيئاً كان قد أكد نفسه من جهة مشروعيته المستقلة. وكما ذكرنا آنفاً(229)، يبدأ الفهم عندما يخاطبنا شيء ما. وهذا هو الشرط الأول للتأويلية. ونحن نعرف الآن ما هو مطلوب منا؛ وهو الإرجاء الأساسي لأحكامنا المسبقة. ولكن لإرجاء الأحكام العادية، ومن ثمّ لإرجاء الأحكام المسبقة بقوة أكبر، بنيةَ سؤالٍ منطقيةً.

فجوهر السؤال هو أنه يكشف عن ممكنات، ويبقيها مفتوحة. فلو أن حكماً مسبقاً صار موضع مساءلة في نظر ما يقوله لنا شخص آخر، أو نصّ ما، فهذا لا يعني أن الحكم المسبق يُنحّى جانباً ويُقبل هذا النصّ أو ذاك الشخص بدلاً منه، كشيء صحيح. إن النزعة الموضوعية التاريخية تسفر، بالأحرى، عن سذاجتها بقبولها التجاهل الذي نخضع له كشيء يحدث فعلياً. وفي الحقيقة، يُستدرج الحكم المسبق لأداء دوره بوضعه موضع المجازفة. وعندما يُمنح الحكم المسبق دوره كاملاً، يستطيع، في هذه الحالة فقط، أن يختبر ادعاء الآخر الحقيقة، فيتيح له إمكانية أن يؤدي دورَه كاملاً.

تكمن سذاجة ما يُسمّى بالنزعة التاريخية في أنها لا تمارس هذا التأمل، مطمئنة إلى حقيقة أن إجراءاتها منهجية، متناسية تاريخيتها. وهنا علينا أن نستعيذ بالفكر التاريخي المفهوم بشكل جيد لإنجاز مهمة الفهم من الفكر التاريخي المفهوم بشكل سيئ. إذ على الفكر التاريخي الحقيقي أن يأخذ تاريخيته بنظر الاعتبار. وحينئذ فقط يكفُّ عن مطاردة سراب موضوع تاريخي هو موضوع بحث مطرد، ويتعلم أن يرى الموضوع كنظير له، وبذلك يفهم الجانبين. إن الموضوع التاريخي الحقيقي ليس موضوعاً على الإطلاق، إنما هو وحدة لهذا وذاك، وعلاقة تكوّن كلاً من واقع التاريخ وواقع الفهم التاريخي(230). إن التأويلية التي تفي أغراض

(229) راجع أعلاه، ص 398 وص 404.

(230) [ينشأ هنا على الدوام خطر أن يقوم شخص بـ"تملّك" شخص آخر بحسب فهمه الخاص، فيخفق بذلك في تمييز آخريته].

الموضوع سيتعين عليها أن تبين حقيقة التاريخ وتأثيره الفعال ضمن الفهم نفسه. وسأشير إلى هذا بـ«تاريخ التأثير» .إن الفهم في الأساس حدث متأثر بالتاريخ.

4. مبدأ تاريخ التأثير

لا يتجه الاهتمام التاريخي نحو الظاهرة التاريخية والعمل في التراث فقط، إنما يتجه أيضاً، وبدرجة ثانوية، نحو تأثيرهما في التاريخ (بما في ذلك تاريخ البحث)؛ فتاريخ التأثير يُعد عموماً مجرد ملحق للبحث التاريخي، منذ كتاب هيرمان غريم المعنون **رفائيل** *Rafael* إلى فريدريك غوندولف وما بعد ذلك، رغم أنه قدم بصائر عميقة وقيّمة. وإلى هذا الحدّ، فإن تاريخ التأثير ليس شيئاً جديداً. ولكن مطلب البحث في تاريخ التأثير يُخرج في كل مرة عملاً فنياً ما أو جانباً من جوانب التراث من المنطقة المعتمة القائمة بين التراث والتاريخ، وبذلك يمكن رؤيته بوضوح وبشكل مكشوف بموجب معناه الخاص؛ وهذا مطلب جديد (غير موجّه إلى البحث، إنما إلى وعيه المنهاجي) ينبثق حتماً من تقليب مسألة الوعي التاريخي على جميع وجوهها.

وهذا المطلب، بالطبع، ليس مطلباً تأويلياً بالمعنى الذي يحمله التصور التقليدي للتأويلية. وأنا لا أقول إن البحث التاريخي يجب أن يبلور بحثاً في تاريخ التأثير كنوع منفصل عن فهم العمل نفسه. فهذا المطلب ذو طبيعة نظرية عالية. بل أقول إن على الوعي التاريخي أن يدرك أن في مباشرته النظر في عمل فني أو نصّ تراثي نوعاً آخر من البحث يعمل من دون انقطاع، وإن كان عمله غير منظم وغير مضبوط. فإذا ما حاولنا فهم ظاهرة تاريخية من المسافة التاريخية التي تسم حالتنا التأويلية، فإننا سنتأثر بالتاريخ دائماً. فهو يحدد سلفاً ما يبدو لنا جديراً بالبحث، وما سوف يظهر موضوعاً للبحث، وعندما نعد المظهر المباشر للظاهرة التاريخية هو الحقيقة كلها فإننا ننسى تقريباً نصف ما موجود فعلياً، وفي الواقع نحن نفقد حقيقة الظاهرة ككل.

وفي فهمنا، الذي نتخيله بالغ البراءة لأنه يبدو واضحاً ذاتياً، يقدم الآخرُ نفسَه بموجب ذواتنا إلى حد كبير، بحيث لا يقوم أيّ تساؤل عن الذات والآخر.

فالموضوعية التاريخية التي تعول على منهجها النقدي تخفي حقيقة أن الوعي التاريخي هو نفسه متموقع ضمن شبكة التأثيرات التاريخية. فهي تتخلص بفضل نقدها المنهجي من اعتباطية تكييفات الماضي «الوثيقة الصلة»، ولكنها تحتفظ بطبيعتها الأصلية من خلال إخفاقها في تمييز الافتراضات المسبقة ـ وهذه افتراضات ليست اعتباطية، إنما تظل أساسية ـ التي تتحكم بفهمها الخاص؛ ولذلك تعجز عن بلوغ الحقيقة التي يمكن بلوغها رغم محدودية فهمنا. والموضوعية التاريخية تشبه، من هذه الناحية، الإحصائيات التي هي وسائل بارعة بيد الدعاية؛ لأنها تدع «الوقائع» تتكلم، ومن ثم تتظاهر بموضوعية، وهي في الحقيقة موضوعية تقوم على مشروعية الأسئلة المطروحة.

إذن نحن لا نقول إن تاريخ التأثير يجب أن ينمو كفرع مستقل جديد ملحق بالعلوم الإنسانية، ولكن علينا أن نتعلم فهم أنفسنا فهماً أفضل، وندرك أن في كل فهم، سواء أأدركنا ذلك أم لا، تكون فاعلية التاريخ المؤثرة مستمرة. وعندما ينكر إيمانٌ ساذجٌ بالمنهج العلمي وجودَ التاريخ المؤثِّر، فسوف يلحق بالمعرفة تشويهاً حقيقياً. ونحن نعرف هذا جيداً من خلال تاريخ العلم، حيث تتوفر فيه حجة دامغة على شيء واضح الزيف. ولكن على الإجمال، لا تعتمد قوة فاعلية التاريخ على الاعتراف بها. وهذه هي بالضبط القوة التي يمارسها التاريخ على وعينا الإنساني المتناهي؛ أعني أنه يسود حتى لو دفع الإيمانُ بالمنهج المرءَ إلى إنكار تاريخيته. وحاجتنا إلى أن نعي فاعلية التاريخ المؤثرة حاجة ملحة؛ لأنها ضرورية للوعي العلمي. ولكن هذا لا يعني أنها يمكن أن تُلبّى تماماً. فالقول بضرورة أن نعي تماماً فاعلية التاريخ المؤثرة قول هجين مثل هُجنة حديث هيغل عن المعرفة المطلقة، التي يصبح فيها التاريخ شفافاً شفافية تامة أمام نفسه، ليرتفع من ثم إلى مستوى المفهوم. فالوعي المتأثر بالتاريخ هو، بالأحرى، عنصر في فعل الفهم ذاته، ويؤثر، كما سنبين، في إيجاد الأسئلة المناسبة.

إن الوعي المتأثر بالتاريخ هو، في المقام الأول، وعي بالموقف التأويلي. ومع ذلك، فإن اكتساب الوعي بموقف ما مهمة ذات صعوبة خاصة. فمفهوم الموقف نفسه يعني أننا لا نقف خارجه، لذلك لن نكون قادرين على معرفته معرفة

موضوعية[231]. ونحن نجد أنفسنا دائماً في موقف، وتسليط الضوء على هذا الموقف مهمة لا تنتهي كلياً أبداً. وهذا ما يصدق أيضاً على الموقف التأويلي؛ بمعنى أنه موقف نجد أنفسنا في تضاعيفه محدقين في التراث الذي نحاول فهمه. وإلقاء الضوء على هذا الموقف ـ أي تأمل التاريخ الفعال ـ لا يمكن أن يكتمل تماماً، ومع ذلك يجب أن نضع في اعتبارنا أن عدم الاكتمال هذا لا يعود إلى عيب في التأمل، إنما إلى جوهر وجودنا التاريخي .فمعرفة المرء لنفسه تاريخياً تعني أنها معرفة لن تكتمل أبداً. إن المعرفة الذاتية تنشأ مما يعطى تاريخياً مسبقاً، وهو ما ندعوه مع هيغل بـ«الجوهر»؛ لأنه يؤسس جميع المقاصد والأفعال الذاتية، ومن ثم يقرر كلّ إمكانية لفهم أيّ تراث كان ويحدده من حيث آخريته التاريخية. وهذا يحدد تقريباً هدف التأويلية الفلسفية؛ فمهمتها هي أن تقتفي سبيل ظاهراتية العقل عند هيغل إلى أن نكتشف في كلّ ما هو ذاتي الجوهرية التي تحددها.

إن كلّ حاضر متناه له تحديداته. ونحن نعرّف مفهوم «الموقف» بالقول إنه يمثل نقطة استشراف تحدد إمكانية الرؤية. ومن هنا يعد مفهوم الأفق شيئاً أساسياً في مفهوم الموقف. فالأفق هو مدى الرؤية الذي يشتمل على كل شيء يمكن رؤيته من نقطة نظر معينة. وعندما نطبق هذا التعريف على العقل المفكر، فإننا نستطيع أن نتحدث عن ضيق الأفق، وعن توسيع ممكن للأفق، وعن تدشين آفاق جديدة، وما إلى ذلك. وقد استُخدمت كلمة الأفق في الفلسفة منذ نيتشه وهوسيرل[232] لتوصّف الطريقة التي تقيد الفكر بتحدده المتناهي، ولتوصّف الطريقة التي يتسع فيها مدى رؤية المرء توسعا تدريجياً. فالمرء الذي يفتقر إلى أفق لن يرى أبعدَ من أرنبة أنفه، ومن ثم فهو يضخّم قيمة الأشياء القريبة منه. ومن الجهة الأخرى، إن

(231) كان كارل ياسبرز قد سلط الضوء على بنية مفهوم الحالة في كتابه *Die geistige Situation der Zeit*، كما فعل الشيء نفسه إريك روثكر [See my "Was ist Wahrheit," *Kleine Schriften*, I, 46-58, esp. pp. 55ff. (*GW*, II, 44ff].

(232) [أشار هلموت كون إلى هذا في مقالته "The Phenomenological Concept of Horizon" in *Philosophical Essays in Memory of Husserl*, ed. Martin Farber (Cambridge, 1940), pp. 106-23. وانظر ملاحظاتي عن مفهوم "الأفق" في أعلاه ص344.

المرء الذي «ينطوي على أفق» يعني أنه لن يتحدد بما هو قريب منه، إنما يكون قادراً على رؤية ما يتجاوزه. فهو يعرف الأهمية النسبية لكل شيء يقع ضمن أفقه؛ أبعيداً كان أم قريباً، كبيراً أم صغيراً. وعلى المنوال ذاته يعني تحقيق الموقف التأويلي اكتساب الأفق المناسب للبحث في التساؤلات التي تثيرها مواجهة التراث.

ونحن نتحدث، أيضاً، في ميدان الفهم التاريخي، عن الآفاق، خصوصاً فيما يتصل بدعوى الوعي التاريخي إلى رؤية الماضي بما هو كذلك، لا بموجب معاييرنا وأحكامنا المسبقة المعاصرة، إنما ضمن أفقه التاريخي الخاص به. ومهمة الفهم التاريخي تتضمن أيضاً اكتساب أفق تاريخي ملائم، وبذلك يمكن رؤية ما نحاول فهمه من حيث أبعاده الحقيقية. فإن أخفقنا في نقل أنفسنا إلى داخل الأفق التاريخي الذي يتكلم منه النص التراثي، فسوف نسيء فهم دلالة ما يجب أن يقوله لنا. وإلى هذا الحد يبدو هذا المطلب مطلباً تأويلياً مشروعاً؛ أي أننا يجب أن نضع أنفسنا في الموقف الآخر كيما نفهم. ولعلنا نشك، بأية حال، في ما إذا كانت هذه العبارة تفي وصف الفهم الذي نحتاجه. والشيء نفسه يصدق على المحادثة التي نجريها مع شخص آخر، فنحن نريد أن نعرفه؛ أي أن نعرف تحدره وأفقه. وهذه ليست محادثة حقيقية ـ أي أننا لا نسعى إلى الاتفاق حول موضوع ما ـ لأن مضامين المحادثة هي وسائل فقط للحصول على معرفة بأفق الشخص الآخر. والأمثلة على ذلك الامتحانات الشفهية، وأنواع المحادثة التي تجري بين الطبيب والمريض. ويفعل الوعي التاريخي، كما هو واضح، الشيء نفسه عندما ينقل نفسه إلى حالة الماضي، وبذلك يزعم اكتسابه الأفق التاريخي الحقّ. وعندما نكتشف في محادثة مع شخص آخر وجهة نظره وأفقه، تصبح أفكاره واضحة لنا من دون أن نقبلها بالضرورة؛ وكذلك عندما يفكر المرء تفكيراً تاريخياً، فإنه يفهم ما وصله من دون أن يقبله، أو من دون أن يرى نفسه فيه، ضرورة.

وفي كلا الحالين يتوقف فهم الشخص، إن جاز التعبير، على محاولة بلوغ اتفاق ما. إذ لا يمكن بلوغ هذا الشخص نفسه. وبتحليلنا وجهة نظر الشخص الآخر

إلى ما يريد قوله، نعمل على تحصين وجهة نظرنا[233]. ونحن رأينا بتأملنا في أصل الفكر التاريخي، أنه في الواقع يجري هذه الانتقالة الغامضة من الوسائل إلى الغايات؛ أي أنه يجعل غاية لما هو مجرد وسيلة. فالنص الذي يُفهم تاريخياً يُجبر على التخلي عن ادعائه قول شيء حقيقي. ونحن نعتقد أننا نفهم عندما نرى الماضي من وجهة نظر تاريخية؛ أي عندما ننقل أنفسنا إلى الموقف التأويلي ونحاول إعادة بناء الأفق التاريخي. ومع ذلك فنحن قد تخلينا في الواقع عن الادعاء بأن نجد في الماضي أية حقيقة مشروعة وواضحة لنا. فالإقرار بآخرية الآخر على هذا النحو، أي جعله موضوعاً لمعرفة موضوعية، يتضمن تعليقاً أساسياً لادعائه بالحقيقة.

بأي حال، نحن نتساءل عمّا إذا كان هذا الوصف يليق فعلاً بالظاهرة التأويلية. فهل هناك فعلاً أفقان مختلفان؛ أفق يعيش فيه الشخص الذي يسعى للفهم، وأفق تاريخي يضع نفسه فيه؟ وهل قولنا إننا نتعلم على نقل أنفسنا إلى داخل آفاق غريبة إنما هو وصف صحيح لفنّ الفهم التاريخي؟ وهل هناك آفاق مغلقة بهذا المعنى؟ نحن نتذكر تذمر نيتشه من النزعة التاريخية التي حطمت الأفق الذي يتاخم الأسطورة، بحيث أن الثقافة وحدها تستطيع أن تحيا فيه[234]. هل أفق زمن المرء الحاضر مغلق بهذه الطريقة، وهل يمكن أن نتخيل الموقف التأويلي ينطوي على أفق مغلق من هذا النوع؟

أم تُراه انحرافاً رومانسياً، وضرباً من الأحلام عن تنوير تاريخي يمرّ بخاطر روبنسون كروزو، ورواية عن جزيرة لا يمكن الوصول إليها، وتنويراً تاريخياً زائفاً زيفَ روبنسون كروزو نفسه؛ أي الأولوية المزعومة للأنانوية solus ipse؟ وكما أن الفرد ليس مجرد فرد؛ ذلك أنه دائماً في عملية تفاهم مع الآخرين، كذلك الأفق المغلق الذي يُفترض منه غلق ثقافة ما هو مجرد تجريد. فالحركة التاريخية للحياة

---

(233) [لقد ناقشت الجانب الخلقي من هذا الموضوع في العام 1943 في مقالتي "Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie," *Kleine Schriften*, I, 1-10 (*GW*, II, 27-36). وسأشدد عليه في ما سيأتي من كلام.

(234) Nietzsche, *Untimely Meditations*, II, at the beginning.

الإنسانية تكمن في حقيقة أنها لا تتقيد مطلقاً بأية وجهة نظر، ولذلك لن يكون لها أفق مغلق أبداً. فالأفق، بالأحرى، شيء نتحرك فيه، ويتحرك معنا. وآفاق الشخص المتحرك متغيرة. ولا يتحرك الأفق الذي يطوقنا بفضل الوعي التاريخي. إنما فيه تعي هذه الحركة نفسها.

عندما ينقل وعينا التاريخي نفسه إلى داخل الآفاق التاريخية، فهذا لا يلزم عنه اجتياز عوالم غريبة غير مرتبطة بأي شكل بعالمنا؛ بل إن هذه العوالم تكوِّن معاً الأفق العظيم الواحد الذي يتحرك من الداخل، والذي يتجاوز حدود الحاضر ليشمل الأعماق التاريخية لوعينا الذاتي. فكلّ شيء يتضمنه الوعي التاريخي يشمله أفق تاريخي مفرد. أما ماضينا الخاص والماضي الآخر الذي يتجه إليه وعينا التاريخي فيساعدان على تشكيل هذا الأفق المتحرك الذي تعيش الحياة الإنسانية دائماً خارجه، والذي يحددها كإرث وتراث.

إذن يتطلب فهم التراث لا شك أفقاً تاريخياً. ولكن من غير الصحيح أننا نحظى بهذا الأفق عبر نقل أنفسنا إلى داخل حالة تأويلية. ففي الحقيقة، يتوجب أن يكون لدينا دائماً أفق كيما نستطيع نقل أنفسنا إلى حالة ما. ولكن ماذا نعني بـ«نقل أنفسنا»؟ لا يعني بالتأكيد تجاهل أنفسنا. وهذا ضروري، بالطبع، بقدر ما يتعين علينا تخيل الحالة الأخرى. ولكن يتعين علينا بالضبط أن نحمل أنفسنا إلى داخل هذه الحالة الأخرى. وهذا هو فقط المعنى التام لـ«نقل أنفسنا». فإذا ما وضعنا أنفسنا في محلّ شخص آخر مثلاً، حينذاك نستطيع فهمه ـ أي نعي آخريته، تلك الآخرية التي هي فردية الشخص الآخر غير القابلة للانحلال ـ من خلال وضع أنفسنا في موضعه.

ونقل أنفسنا لا يتمثل في تقمص فردٍ شخصاً آخر عاطفياً، ولا في إخضاع شخص آخر لمعاييري، إنما هو يتضمن بالأحرى الارتقاء إلى شمولية أعلى لا تتجاوز طبيعتنا الجزئية فقط، بل طبيعة الآخر الجزئية أيضاً. إذ ينمّ مفهوم الأفق على نفسه؛ لأنه يعبر عن سَعَةِ الرؤية العظمى التي يتعين على الفرد الذي يريد أن يفهم أن يتمتع بها. فالمرء الذي يحرز أفقاً يتعلم أن ينظر إلى ما وراء الأشياء القريبة منه، ليس من أجل أن يشيح ببصره عنها، بل من أجل أن يراها على نحو

أفضل ضمن كلٍّ أوسع وبحجم أصحّ. والحديث، مع نيتشه، عن الآفاق العديدة المتغيرة التي يوصلنا إليها الوعي التاريخي من أجل وضع أنفسنا فيها هو وصف غير صحيح. فإذا ما تجاهلنا أنفسنا على هذا النحو، فلن يكون لدينا أفق تاريخي. ونظرة نيتشه، التي تقول إن الدراسة التاريخية تضرّ بالحياة، غير موجهة في الواقع ضد الوعي التاريخي بحد ذاته، إنما ضد الاغتراب الذاتي الذي يعانيه الوعي التاريخي عندما يعدّ منهج العلم التاريخي الحديث طبيعة حقيقية له. كنا قد أشرنا إلى أن الوعي التاريخي الحقيقي دائماً ما يرى حاضرَه بالطريقة التي يرى فيها نفسَه، ويرى فيها الآخرَ التاريخي، ضمن علاقات سليمة. وهو يحتاج إلى جهد خاص كيما يحظى بأفق تاريخي. ونحن نتأثر دائماً، في آمالنا ومخاوفنا، بما هو قريب منا؛ لذلك نحن نقارب الماضي تحت وطأة هذا التأثير. ولهذا بات من الضرورات القائمة أن نحترس من تهور مماثلة الماضي بتوقعاتنا للمعنى. وحينذاك فقط يمكن أن نستمع للتراث بطريقة تتيح لمعناه أن يُسمع.

كنا قد بينا في أعلاه أن هذه هي عملية منح الصدارة. لنتأمل في ما تتضمنه فكرة منح الصدارة هذه. إنها تبادلية دائماً. فما يُمنح الصدارة يجب أن يُمنح الصدارة من شيء آخر، وهذا الشيء الآخر يجب أن يُمنح، على التعاقب، الصدارة من الأول. وهكذا، تكشف عملية منح الصدارة أيضاً ذلك الذي مُنح منه الصدارة لشيء آخر. ولقد وصفنا هذا في أعلاه كطريقة لتفعيل الأحكام المسبقة. كنا قد بدأنا بالقول إن الموقف التأويلي يتحدد بالأحكام المسبقة التي نحملها معنا. فتشكل هذه الأحكام المسبقة، إذن، أفق حاضر معين، فهي تمثل ذلك الأفق الذي يكون من المحال أن نرى ما وراءه. ولكن علينا أن نتفادى هنا خطأ التفكير في أن أفق الحاضر يتكون من مجموعة ثابتة من الآراء والتقييمات، وأن آخرية الماضي يجب أن تُمنح الصدارة منه كما لو من أساس ثابت.

وفي الواقع، يكون أفق الحاضر في حالة تشكُّلٍ مستمرة؛ لأننا نختبر أحكامنا المسبقة باستمرار. والجانب المهم من عملية الاختبار هذه يتجسد في مواجهتنا المستمرة للماضي، وفي فهم التراث الذي ننحدر منه. فليست هناك آفاق منفصلة للحاضر في ذاته أكثر مما هنالك آفاق تاريخية يجب اكتسابها. والفهم هو دائماً

انصهار تلك الآفاق التي يُفترض أنها موجودة بذاتها. ونحن متآلفون مع قوة هذا النوع من الانصهار من الأزمان المبكرة على نحو رئيس، ومن ملاحظاتها الساذجة عن نفسها وعن إرثها. إن عملية الانصهار هذه تكون، في تراث ما، عملية مطردة باستمرار، فيتحد القديم والجديد دائماً في شيء ذي قيمة حيّة، من دون أن يُمنح أحدهما الصدارة من الآخر صراحةً.

ومع ذلك، فإن لم تكن هناك آفاق متمايزة، فكيف نتحدث عن انصهار الآفاق، ولا نتحدث ببساطة عن تشكيل أفق واحد مكبّل بالتراث بعمق؟ إن طرح السؤال يعني أننا ندرك أن الفهم يصبح مهمة علمية في ظل ظروف خاصة فقط، وأنه من الضروري رسم هذه الظروف كموقف تأويلي. فكل مواجهة مع التراث تحدث ضمن الوعي التاريخي هي مواجهة تتضمن تجربة توتر بين النصّ والحاضر. والمهمة التأويلية لا تتمثل في تغطية هذا التوتر من خلال القيام بمحاولة مماثلتهما بسذاجة، إنما تتمثل في إظهار هذا التوتر بوعي. وهذا هو السبب في أن إسقاط أفق تاريخي مختلف عن أفق الحاضر إنما هو جزء من المقترب التأويلي. يدرك الوعي التاريخي آخريته الخاصة به؛ ولهذا يمنح أفق الماضي الصدارة منه. ومن الجهة الأخرى فهو نفسه، كما سنبين، مجرد شيء يركب فوق تراث مستمر؛ ولذلك يتحد ثانية بصورة مباشرة بما منحه الصدارة لكي يتحد بنفسه مرة أخرى في وحدة الأفق التاريخي الذي يحرزه على هذا النحو.

إن إسقاط أفق تاريخي هو، إذن، مظهر من مظاهر عملية الفهم؛ فهو لا يصبح راسخاً في اغتراب وعي ماضٍ عن ذاته، إنما هو يتمّ تجاوزه من طرف أفق فهمنا الحاضر. إذ يحدث، في عملية الفهم، انصهار حقيقي للآفاق؛ الشيء الذي يعني أنه ما أن يتمَّ إسقاط أفق تاريخي حتى يتمّ تجاوزه في الوقت نفسه. وإحداث هذا الانصهار على نحو منتظم هو المهمة التي ننسبها لما سميناه الوعي المتأثر بالتاريخ. وعلى الرغم من أن هذه المهمة لفّتها بغلالة من الغموض النزعةُ الوضعية الجمالية التاريخية، التي تقتفي آثار التأويلية الرومانسية، تظلّ في الحقيقة المهمة المركزية للتأويلية. إنها مشكلة التطبيق الموجودة في كل فهم.

المبحث الثاني
تغطية المشكلة التأويلية الأساسية

أ. مشكلة التطبيق التأويلية

كانت لهذه المشكلة مكانتها المنهجية في التراث التأويلي المبكّر، الذي كان خفياً تماماً على الوعي الذاتي التاريخي في الإبستمولوجيا العلمية في حقبة ما بعد الرومانسية. كانت التأويلية تُقسَّم بالشكل الآتي: ثمة تمييز بين القدرة على الفهم subtilitas intelligendi (الفهم) والقدرة على التفسير subtilitas explicandi (التأويل)؛ وأضافت الحركة التقويّة عنصراً ثالثاً وهو التطبيق application كما لدى جَيْ. جَيْ. رامباخ. فكانت عملية الفهم تتكون من هذه العناصر الثلاثة. واللافت للنظر أن جميع هذه العناصر تسمى قدرات subtilitas؛ فلقد عُدَّت بمثابة مواهب تحتاج إلى عقل مرهف أكثر مما هي مناهج تقع في نطاق تصرفنا[235]. كما حظيت المشكلة التأويلية، كما رأينا، بأهمية منهجية بسبب إدراك الرومانسيين لوحدة الفهم والتأويل الداخلية. فالتأويلُ ليس واقعةً ثانوية لاحقةً تكمِّلُ الفهمَ؛ بل إن الفهمَ بالأحرى هو تأويل دائماً، ومن هنا فإن التأويل هو الفهم بشكله الصريح. وطبقاً لهذا نُظر إلى اللغة والمفاهيم التأويلية على أنها تنتمي إلى بنية الفهم الداخلية. وهذا ينقل مشكلة اللغة من موقعها الهامشي والثانوي إلى قلب الفلسفة. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

إن الانصهار الداخلي للفهم والتأويل الذي قاد إلى العنصر الثالث في المشكلة التأويلية، أي التطبيق، أصبح مستثنى من أيّ ارتباط بالتأويلية. فالتطبيق التنويري للكتاب المقدس في الوعظ المسيحي، مثلاً، بدا الآن مختلفاً تماماً عن الفهم التاريخي واللاهوتي له. رأينا في أثناء تأملاتنا أن الفهم يتضمن دائماً شيئاً

(235) عرفتُ عمل رامباخ *Institutiones hermeneuticae sacrae(1723)* في تطبيق موروس Morus له. فهناك نقرأ ما يلي: نحن بأيّ حال معتادون على الدقة في الفهم والتفسير *Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem (soliditatem vulgo)*.

شبيهاً بتطبيق النصّ على حالة المؤوِّل الراهنة من أجل فهمه. وهكذا ننقاد خطوة أبعد من التأويلية الرومانسية، إن صح التعبير، بأن لا نعدَّ الفهمَ والتأويلَ مكوّنين لعملية موحدة فقط، بل إن التطبيق عنصر ثالث يشترك معهما في ذلك. وهذا لا يعني أننا نعود إلى تراث الحركة التقويّة حول «المواهب» الثلاث المنفصلة، بل على العكس فنحن نعد التطبيق، كما الفهم والتأويل بالضبط، عنصراً مكمِّلاً للعملية التأويلية[236].

ما يدعوني إلى التشديد على هذه النقطة هو الحالة الراهنة للمناقشة التأويلية. فنحن نستطيع أن نستعين بتاريخ التأويلية المنسي. ومن الأشياء الواضحة سابقاً هو أن مهمة التأويلية كانت تكييف معنى النص للحالة العينية التي يتحدث عنها النصّ. ومؤوّل الإرادة الإلهية الذي يستطيع أن يؤول لغة الوحي هو النموذج الأصيل بالنسبة لهذا الوضع. ولكن القضية لا تزال تتمثل، حتى في يومنا هذا، في أن مهمة المؤول ليست في أن يكرر فقط ما يقوله أحد طرفي مناقشة يقوم هو بالترجمة بينهما، بل يجب أن يعبِّر عمّا يُقال بطريقة تبدو مناسبة لأغراضه، واضعاً في اعتباره حالة الحوار الواقعية التي يعرفها وحده مادام هو وحده من يعرف اللغتين المستخدمتين في المناقشة.

وعلى النحو نفسه يعلمنا تاريخ التأويلية أنه إلى جانب التأويلية الأدبية هناك أيضاً تأويلية لاهوتية وقانونية، جميعها مع التأويلية الفيلولوجية تشكل مفهوم التأويلية. ونتيجة لبزوغ الوعي التاريخي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قطعت التأويلية الفيلولوجية والدراسات التاريخية روابطها بفروع التأويلية الأخرى، وأقامت نفسها نماذج منهجية للبحث في العلوم الإنسانية.

والحقيقة القائلة إن التأويلية الفيلولوجية، والقانونية، واللاهوتية تنتمي في الأصل إلى بعضها بعضاً هي حقيقة استندت إلى عدِّ التطبيق عنصراً مكمِّلاً للفهم. ففي كلٍّ من التأويلية القانونية واللاهوتية ثمة توتر أساسي بين النصّ الثابت من جهة ـ القانون أو الإنجيل مثلاً ـ والمعنى الذي يتم التوصل إليه من خلال تطبيقه على

(236) [لسوء الحظ أُهملت هذه العبارة الواضحة من كلا جانبي المجادلة حول التأويلية].

لحظة التأويل العينية؛ أما في حالة إصدار الحكم أو في حالة الوعظ من جهة أخرى. فالقانون لا يوجد من أجل أن يُفهم تاريخياً، بل أن يُنزل بشرعيته القانونية إلى الواقع العيني وذلك من خلال تأويله. وكذلك الإنجيل، فهو لا يوجد من أجل أن يُفهم كمجرد وثيقة تاريخية، بل أن يُتناول بطريقة تستثمرُ تأثيره في إنقاذنا من الخطيئة. وهذا يعني أن النصّ، سواء أكان قانوناً أم إنجيلاً، إن أريد له أن يُفهم كما ينبغي - أي طبقاً لما يدعيه - فيجب أن يُفهم في كل لحظة، وفي كل حالة عينية بطريقة جديدة ومختلفة. إن الفهم هنا هو دائماً تطبيق.

لقد بينا منذ البداية أن الفهم، بالشكل الذي يتخذه في العلوم الإنسانية، فهم تاريخي أساساً؛ بمعنى أن النص لا يُفهم في هذه العلوم إلا إذا فُهم بطريقة مختلفة بحسب ما تقتضي المناسبة. ويدلُّ هذا بالضبط على مهمة التأويلية التاريخية؛ وهي الأخذ بنظر الاعتبار التوترَ القائمَ بين هوية الموضوع المشترك والحالة المتغيرة التي يجب أن يُفهم فيها هذا الموضوع. كنا قد بدأنا بالقول إن حركة الفهم التاريخية، التي همّشتها التأويلية الرومانسية، هي المركز الحقيقي للبحث التأويلي الملائم للوعي التاريخي. والعناية التي نوليها لأهمية التراث في الوعي التاريخي بدأت من تحليل هيدغر لتأويلية الوقائعية، وسعينا إلى تطبيقه على تأويلية العلوم الإنسانية. وبيّنا أن الفهم ليس منهجاً يطبقه وعي بحثي على موضوع يختاره، ليُقدَّم من ثم كمعرفة موضوعية، إنما الوعي المتموقع ضمن حدث التراث، أي عملية نقل التراث، هو شرط قبلي للفهم .فالفهم يتكشف عن أنه حدث، وتتمثل مهمة التأويلية، التي يُنظر إليها فلسفياً، في التساؤل عن نوع الفهم، ونوع العلم، الذي هو نفسه يتقدم من خلال التغير التاريخي.

نحن نعي تماماً أننا نطرح تساؤلاً غير اعتيادي عن الفهم الذاتي للعلم الحديث. فجميع نظراتنا كانت موجهة حتى الآن إلى جعل هذا المهمة أسهلَ؛ وذلك من خلال تبيان أنها تنتج عن التقاء عدد وافر من المشكلات. وفي الواقع تناثرت النظرية التأويلية اليوم إلى تمييزات لا تستطيع هي نفسُها أن تدافع عنها. ويظهر هذا جلياً في محاولة بناء نظرية تأويلية عامة. فعندما يقام تمييز بين تأويل معرفي، ومعياري، ومنتِج، كالذي يحاوله أ. بتي في كتابه **نظرية عامة في**

التأويل(237)، والذي يقوم على معرفة لافتة للنظر ونظرة عامة على الموضوع، فإن صعوبات تثار في تصنيف الظواهر طبقاً لهذا التقسيم. ويصدق هذا بشكل خاص على التأويل العلمي. فإذا ما جمعنا بين التأويل اللاهوتي والتأويل القانوني، ونسبنا لهما وظيفة معيارية، فسوف يتعين علينا أن نتذكر شوبنهاور الذي قام على العكس من ذلك بربط التأويل اللاهوتي بالتأويل العام على نحو وثيق، الشيء الذي كان بالنسبة له تأويلاً فلسفياً ـ تاريخياً. وفي الواقع، فإن الانفصال بين الوظيفة المعرفية والمعيارية يخترق التأويلية اللاهوتية مباشرة، ويصعب التغلب عليه من خلال تمييز المعرفة العلمية من التطبيق المستنير اللاحق. وهذا الانفصال يتخلل التأويل القانوني أيضاً، بحيث أن اكتشاف معنى نصّ قانوني واكتشاف كيف يطبق على حالة قانونية معينة هما ليسا فعلين منفصلين، إنما هما عملية موحدة واحدة.

ولكن حتى ذلك النوع من التأويل الذي يبدو بعيداً عن الأنواع التي نظرنا فيها؛ أعني التأويل الأدائي ـ كما في الموسيقى والدراما اللذين يحققان وجودهما الحقيقي حين يؤدَّيان(238) ـ أقول إنه حتى هذا النوع نادراً ما يكون شكلاً تأويلياً مستقلاً. وفي هذا النوع أيضاً انفصال بين الوظيفة المعرفية والمعيارية. فلا أحد يستطيع أن يُخرج مسرحية، أو يقرأ قصيدة، أو يعزف قطعة موسيقية من دون أن يفهم المعنى الأصلي للنصّ ويقدمه حين يعيد إنتاجه وتأويله. ولكن على النحو نفسه، ما من أحد سوف يكون قادراً على أن يقدم تأويلاً أدائياً من دون أن يأخذ بعين الاعتبار العنصر المعياري الآخر ـ أي القيم الأسلوبية السائدة في زمنه ـ الذي يضع تقييدات، حالما يكتسب النص وجوداً محسوساً، على مطلب إعادة الإنتاج الصحيح أسلوبياً. فعندما نضع في اعتبارنا أن عملية ترجمة النصوص إلى لغة أجنبية، أو محاكاة هذه النصوص، أو حتى قراءتها جهاراً، تتضمن نفس الإنجاز

(237) قارن رسالة إيميليو بتي المذكورة في أعلاه هامش رقم 172، وعمله الضخم *Teoria generale dell'interpretazione (2vol., Milan, 1955)* [انظر "التأويلية والنزعة التاريخية" تكملة رقم I في أدناه، ومقالتي "Emilio Betti und das idealistische Erbe," *Quanderni Fiorentini*, 7 (1978), 5-11 (*GW*, IV)].

(238) قارن تحليل أنطولوجيا العمل الفني في الباب الأول في أعلاه ص161 وما بعدها.

التفسيري في التأويل الفلسفي، بحيث يكون هذان الشيئان شيئاً واحداً، فإننا لا نستطيع حينئذ تجنب النتيجة القائلة إن ذلك التمييز بين التأويل المعرفي، والمعياري، والإنتاجي هو تمييز ليس له شرعية أساساً، فهذه الأنواع الثلاثة تكوّن ظاهرة موحدة واحدة.

فإذا كان ذلك كذلك، فإن مهمتنا هي إعادة تعريف تأويلية العلوم الإنسانية بموجب التأويلية القانونية واللاهوتية. ولأجل هذا يتعين أن نتذكر الرؤية التي أوصلنا إليها بحثنا في التأويلية الرومانسية، أعني أن كلاً من هذه التأويلية وما بلغته من ذروة متمثلة بالتأويل النفسي ـ أي فك شفرة فردية الآخر وتفسيرها ـ تتناول مشكلة الفهم بطريقة أحادية الجانب إلى حد بعيد جداً. إن تفكيرنا يمنعنا من تقسيم المشكلة التأويلية على وفق ذاتية المؤول وموضوعية المعنى الذي يُفهم. فهذا التقسيم ينطلق من تناقض زائف لا يمكن حلُّه حتى لو أدركنا جدلية الذاتي والموضوعي. فالتمييز بين وظيفة معيارية ووظيفة معرفية هو بمثابة إقامة انفصال داخل كتلة واحدة. فمعنى القانون الذي ينبثق في تطبيقه المعياري ليس مختلفاً أساساً عن المعنى الذي يتمّ بلوغه في فهم نصّ ما. فمن الخطأ تماماً أن نؤسس إمكانية فهم نصّ ما على مسلمة «التجانس الروحي» التي يُفترَض أنها توحِّد مبدعَ عمل ما بمؤوِّله. فلو كان الأمر على هذا النحو فعلاً، فستكون العلوم الإنسانية في حال سيئة. ولكن معجزة الفهم تكمن في أنه لا يُقتضى منا أن نكون متجانسين فكرياً وروحياً مع ما ندركه من أجل تمييز أهميته ومعناه في التراث. فنحن لنا القدرة على الانفتاح على ما يدعيه النص، وعلى الاستجابة لما يخبرنا به. فالتأويلية في مجال الفيلولوجيا والعلوم التاريخية ليست «معرفة مهيمنة»[239]؛ أي ليست تملكاً بمعنى الاستيلاء، بل تتمثل التأويلية بالأحرى في خضوعنا لادعاء النص بالهيمنة على عقولنا. وبهذا الخصوص تكون التأويلية القانونية واللاهوتية نموذجاً حقيقياً. فتأويل إرادة قانون ما، أو وعد إلهي هو ليس شكلاً من أشكال الهيمنة، إنما هو من الواضح شكل من أشكال الخدمة. فهي تأويلات ـ تتضمن التطبيق طبعاً

(239) قارن التمييزات التي يجريها ماكس شيلر في كتابه *Wissen und Bildung (1927), p. 26*.

- في خدمة ما يعد شيئاً مشروعاً. وأطروحتنا تقول إن التأويلية التاريخية لها أيضاً مهمة إنجاز التطبيق؛ لأنها تقوم أيضاً بدور معنى قابل للتطبيق، بحيث تجسر بوعي وبشكل صريح المسافة الزمنية التي تفصل المؤوّل عن النصّ، وتتغلب على غرابة المعنى الذي يخضع له النص[240].

ب. أهمية أرسطو تأويلياً[241]

تثار هنا مشكلة كنا قد تناولناها بضع مرات. إذا كان لبُّ المشكلة التأويلية يتمثل في أن التراث نفسه يجب أن يُفهم بصورة مختلفة دائماً، فإننا نستطيع القول منطقياً إن المشكلة تتعلق بالعلاقة بين الكلي والجزئي. فالفهم، إذن، حالة خاصة من تطبيق شيء كلي على حالة جزئية. وهذا يجعل من **علم الأخلاق الأرسطي** ذا أهمية خاصة بالنسبة لنا، ونحن قد تعرضنا إلى ذلك في ملاحظاتنا التمهيدية عن مشكلة العلوم الإنسانية[242]. صحيح أن أرسطو لم يُعنَ بالمشكلة التأويلية، ولم يُعنَ بالتأكيد ببعدها التاريخي، ولكنه عني بالتقييم الصائب للدور الذي يتعين على العقل أن يلعبه في الفعل الأخلاقي. ولكن ما يهمنا هنا على وجه الضبط هو أن عناية أرسطو بالعقل والمعرفة، لا بوصفهما منفصلين عن الكائن الذي هو صيرورة، بل بوصفهما متحددين به ومحدِّدين له. فأصبح أرسطو، عبر ترسيمه نزعة سقراط وأفلاطون العقلية في بحثه في مفهوم الخير، أصبح المؤسس للأخلاق فرعاً مستقلاً عن الميتافيزيقا. فبنقده لفكرة أفلاطون عن الخير كونها شيئاً عاماً فارغاً، يطرح أرسطو بدلاً من ذلك تساؤله عن الخير بالمعنى الإنساني، الخير من

---

(240) [إن المناقشة هنا هي، من نواح عديدة، متقيدة جداً بحالة خاصة من العلوم الإنسانية التاريخية و"بما موجه إلى نصّ ما". وفي الجزء الثالث فقط أفلحت في توسيع المسألة لتضم اللغة والحوار، رغم أنني ما زلت على الدوام انظر فيها؛ وبالنتيجة فلقد قبضت هناك فقط وبشكل أساسي على مفهومي المسافة والآخرية. انظر أيضاً ص408 وما بعدها].

(241) See my "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II, and it's reference on p. 12 to my "Praktisches Wissen," *GW*, V, 230-48.

(242) قارن ص 62 وما بعدها وص 84 في أعلاه.

حيث هو فعل إنساني[243]. فهو يبين من خلال نقده هذا أن إقامة التساوي بين الفضيلة والمعرفة، الذي يمثل أساس نظرية سقراط وأفلاطون عن الفضيلة، هو فعل ينطوي على مبالغة مفرطة. ويعيد أرسطو التوازن بينهما [الفضيلة والمعرفة] بتبيان أن أساس المعرفة الخلقية لدى الإنسان هو الكفاح orexis، وتطوره إلى سلوك ثابت (hexis). فكلمة «الأخلاق ethics» ذاتها تدلّ على أن أرسطو يقيم الفضيلة على الممارسة والسجيّة ethos.

يكمن اختلاف الحضارة الإنسانية عن الطبيعة في أنها ليست ببساطة مكاناً تحقق فيه القابليات والقوى نفسَها؛ إنما الإنسان يكون ما هو عليه من خلال ما يفعله وكيف يتصرف؛ بمعنى أنه يتصرف بطريقة معينة بسبب مما صار إليه. ولذلك يرى أرسطو السجيّة مختلفة عن الطبيعة كونها ميداناً لا تعمل فيه قوانين الطبيعة، ومع ذلك فهو ليس ميداناً بلا قوانين، بل هو ميدان المؤسسات الإنسانية وأشكال السلوك الإنساني التي هي قابلة للتغير، ولكنها تتغير، كما القواعد، بدرجة محدودة فقط.

يدور التساؤل حول ما إذا كان هناك شيء من قبيل المعرفة الفلسفية عن الوجود الخلقي للإنسان، وعن الدور الذي تلعبه المعرفة (أي اللوغوس) في الوجود الخلقي للإنسان. فإذا كان الإنسان يواجه الخير دائماً في هيأة حالة عملية معينة يكون موجوداً فيها، فإن مهمة المعرفة الخلقية هي أن تحدد ما تتطلبه الحالة العينية من الإنسان؛ أو بتعبير آخر إن الشخص الذي يتصرف عليه أن ينظر إلى الحالة العينية في ضوء ما يُطلب منه بشكل عام. ولكن هذا يعني، بتعبير سلبي، أن المعرفة التي لا يمكن أن تطبق على الحالة العينية تظل معرفة خالية من المعنى، بل حتى أنها تلفّ ما تتطلبه هذه الحالة بالغموض. إن هذا الأمر، الذي يمثل طبيعة التأمل الخلقي، لا يجعل من علم الأخلاق الفلسفي مشكلة صعبة منهجياً فقط، بل يمنح أيضاً مشكلة المنهج صلة وثيقة بالأخلاق. وبمقابل نظرية الخير عند أفلاطون

(243) *Nicomachean Ethics*, I, 4. [See my *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, tr. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1986)].

المتأسسة على مذهبه في المُثُل، يؤكد أرسطو أن من المحال على علم الأخلاق أن يحقق الدقة الصارمة كتلك التي تتمتع بها الرياضيات. وفي الحقيقة، إن المطالبة بهذا النوع من الدقة لهو أمر غير مناسب. فما يجب عمله هو ببساطة رسم صورة عامة، وبموجب هذه الصورة يمكن تقديم شيء من المساعدة للوعي الخلقي(244). غير أن الطريقة التي تكون فيها هذه المساعدة ممكنة هي بحدّ ذاتها مشكلة خلقية. فمن الواضح أن ما يميز الظاهرة الخلقية هو أن المرء الفاعل يجب أن يعرف ويقرر، وأن لا يدع أيَّ شيء آخر ينتزع منه مسؤوليته عن أفعاله. وهكذا، فإن الشيء الأساسي هو أن لعلم الأخلاق الفلسفي مقترباً منهجياً قويماً، لذلك فهو لا يغتصب مكان الوعي الخلقي، ومع ذلك فإنه لا يسعى أيضاً وراء معرفة نظرية و«تاريخية» خالصة؛ إنما هو يعمل من خلال ترسيم الظواهر على تقديم المساعدة للوعي الخلقي في أن يكون واضحاً أمام نفسه. وهذا يطالب الشخص الذي يتلقى هذه المساعدة بالكثير؛ أعني الشخص الذي يستمع إلى محاضرة أرسطو. إذ عليه أن يكون ناضجاً بما يكفي لكي لا يكلّف تحصيله المعرفي إلاّ وسعه. وبتعبير إيجابي، إن على الشخص نفسه أن يكون قد هذّب، من خلال التعلم والممارسة، سلوكاً يظل ملتزماً به في مواقف الحياة العينية، ويبرهن عليه من خلال التصرف(245).

إن مشكلة المنهج، كما رأينا، يحددها الموضوع؛ وهذا مبدأ أرسطي عام، وما يهمنا نحن هو أن نفحص عن قرب العلاقة الدقيقة بين الوجود الخلقي والوعي الخلقي التي شرحها أرسطو في **فلسفته الخلقية**. يظل أرسطو سقراطياً من جهة إبقائه على المعرفة مكوناً أساسياً للوجود الخلقي، وما يهمنا على وجه الدقة هو التوازن بين ميراث سقراط وأفلاطون وعناية أرسطو بالسجيّة التي هي موضع اهتمامنا .فالمشكلة التأويلية أيضاً متميزة بوضوح عن المعرفة «المحضة» المستقلة عن أيّ نوع معين من أنواع الوجود. لقد تحدثنا عن انتماء المؤول إلى التراث الذي

---

(244) *Nicomachean Ethics*, I, 7 and II, 2.

(245) يقدم الفصل الأخير من كتاب **الأخلاق النيقوماخية** تعبيراً وافياً عن هذا المطلب، وبذلك يمثل انتقالاً إلى علم السياسة.

يؤوله، ورأينا أن الفهم ذاته حدث تاريخي. إن اغتراب المؤول عن موضوع تأويله بسبب مناهج العلم الحديث التشييئية، وهو أمر يميز التأويلية وعلم التاريخ في القرن التاسع عشر، قد ظهر نتيجة لتشيؤ زائف. وهدفي أنا من العودة إلى أخلاقيات أرسطو هو من أجل أن ندرك هذا ونتجنبه. فالمعرفة الأخلاقية، كما يصفها أرسطو، ليست معرفة موضوعية؛ بمعنى أن العارف لا يقف بمواجهة حالة معينة يلاحظها فقط، إنما هو في مواجهة مباشرة مع ما يراه. وهذا شيء يتعين عليه فعله[246].

وجلي أن هذا ليس هو ما نعنيه بالمعرفة في الحقل العلمي. لذلك فإن التمييز الذي يقيمه أرسطو بين المعرفة العملية والمعرفة النظرية episteme هو تمييز بسيط، خصوصاً إذا ما تذكرنا أن العلم، بالنسبة للإغريق، كان يمثله نموذج الرياضيات، والمعرفة الرياضية موضوعها هو اللامتغير؛ معرفة تقوم على البرهان ويمكن أن يتعلمها كلّ فرد. بالتأكيد ليس هناك شيء يمكن أن تتعلمه التأويلية من المعرفة الرياضية كونها شيئاً منفصلاً عن المعرفة الخلقية. فالعلوم الإنسانية أقرب إلى المعرفة الخلقية منها إلى ذلك النوع من المعرفة النظرية. إنها «علوم خلقية»، موضوعها الإنسان وما يعرفه عن نفسه. ولكنه يعرف نفسه كائناً فاعلاً، وهذا النوع من معرفته لنفسه لا يسعى إلى تأسيس ما موجود. فالكائن الفاعل يعنى، بالأحرى، بالشيء الذي لا يظل دائماً هو نفسه، بل يمكن أن يكون مختلفاً أيضاً. وفي هذا الشيء يكتشف الكائن الفاعل الهدف الذي من أجله يمارس الفعل. فالغرض من معرفته هي أن تحكمَ فعلَه.

وهنا تكمن مشكلة المعرفة الخلقية التي تشغل اهتمام أرسطو **بعلم الأخلاق**. والمثال الذي يجسد الحالة التي تحكم فيه المعرفةُ الفعلَ نجده في حديث الإغريق عن المهارة techne. فهذه مهارة، ومعرفة يتمتع بها الحِرفيّ الذي يعرف كيف

(246) سنعتمد هنا كتاب **الأخلاق النيقوماخية**، القسم السادس، ما لم يُشر إلى خلاف ذلك. [ثمة تحليل لهذا الكتاب، مكتوب في العام 1930، طُبع تحت عنوان "Praktisches Wissen" in *GW*, V, 230-48].

يصنع شيئاً معيناً. والسؤال هو ما إذا كانت المعرفة الخلقية معرفة من هذا النوع. فإن كانت كذلك، فهذا يعني أنها معرفة تدور حول كيفية صُنع المرءِ نفسَه. فهل يتعلم الإنسان كيف يصنع نفسه بالشكل الذي ينبغي أن يكون عليه بذات الطريقة التي يتعلم فيها الحِرفي صنع الأشياء على وفق خطته ومُراده؟ وهل يتصور الإنسان صورة عن نفسه بذات الطريقة التي يحملها الحِرفي في دواخله عما يحاول هو صنعه، ليجسده مادياً؟ نحن نعرف أن سقراط وأفلاطون قد طبقا مفهوم المهارة على مفهوم وجود الإنسان، ومن الثابت أنهما اكتشفا شيئاً حقيقياً بهذا الصدد. يتمتع نموذج المهارة في الحقل السياسي، على أية حال، بوظيفة نقدية بارزة، فهو يكشف هشاشة ما يسمى بفن السياسة، وكل مَنْ ينشغل بهذا الفن، أي كلّ مواطن، يعد نفسه خبيراً به. والشيء المميز هو أن المعرفة التي يتمتع بها الحِرفي هي الشيء الوحيد الذي يقرُّ به سقراط، في وصفه الشهير لخبرته بمواطنيه، معرفةً حقيقيةً ضمن ميدانها الخاص[247]. ولكن الحِرفيين يخيّبون آمال سقراط. فمعرفتهم ليست المعرفة الحقيقية التي تكوِّن إنساناً ومواطناً، ولكنها مع ذلك معرفة واقعية. فهي فنّ ومهارة واقعيان، وليس مجرد درجة عالية من التجربة. وبهذا الاعتبار فهي، بوضوح، معرفة تحمل المعرفة الخلقية الحقيقية التي يسعى من أجلها سقراط. فكلاهما معرفة عملية؛ أي أن غرضهما هو تحديد الفعل وتوجيهه. وبالنتيجة فإنهما يجب أن يتضمنا تطبيق المعرفة على مهمة معينة.

وهذه هي النقطة التي نستطيع أن نصل بها تحليل أرسطو للمعرفة الخلقية بالمشكلة التأويلية للعلوم الإنسانية الحديثة. من الثابت أن الوعي التأويلي لا يتضمن لا المعرفة التي تنطوي عليها المهارة ولا المعرفة الخلقية، بيد أن هذين الضربين من المعرفة يتضمنان مع ذلك مهمة التطبيق ذاتها التي تعرّفناها كمشكلة مركزية للتأويلية. وبالتأكيد فإن التطبيق لا يحمل المعنى نفسه في كل حالة. فهناك توتر لافت للنظر بين المهارة التي يمكن تعلمها والمهارة التي تُكتسب بالتجربة. فالمعرفة السابقة للفرد الذي تعلّم حِرفةً ليست، من الناحية العملية، أفضل بالضرورة من

(247) Plato, *Apology*, 22cd.

ذلك الضرب من المعرفة لدى شخص غير متدرب، ولكن لديه تجربة واسعة. وعلى الرغم من هذا، لا يمكن للمعرفة السابقة التي تتضمنها مهارة معينة أن تسمى معرفة «نظرية»، مادامت التجربة يتم اكتسابها آلياً من جراء استخدام هذه المعرفة. فهذه المعرفة تتضمن دائماً تطبيقاً عملياً، وحتى إذا كانت المادة التي يشتغل عليها الحِرفي عصية عليه، فإن أرسطو ما يزال يستطيع أن يقتبس مصيباً كلمات الشاعر القائل: «تحبُّ المهارةُ حسنَ الطالع، ويحبُّ حسنُ الطالع المهارةَ Techne loves tyche and tyche loves techne». وهذا يعني أن الشخص الذي تعلم حرفته سوف يكون له حسن الطالع العميم. إن البراعة في استخدام المادة يمكن اكتسابها عملياً في المهارة، وهذا أمر يقدم نموذجاً للمعرفة الخلقية. فمن الواضح أن الخبرة، في المعرفة الخلقية، لا تكون أيضاً كافية لاتخاذ قرارات خلقية صائبة. وهنا أيضاً يقتضي الوعي الخلقي اتجاهاً سابقاً يهتدي به الفعل؛ وفي الحقيقة نحن لا نستطيع أن نقتنع هنا بالعلاقة الملتبسة بين المعرفة السابقة والنجاح في الحالة الراهنة التي تتحقق في حالة مهارة ما. ما من شك في أن ثمة تناظراً حقيقياً بين الوعي الخلقي المتطور بشكل تام والقدرة على صنع شيء ما؛ أي المهارة، ولكنهما بالتأكيد ليسا الشيء نفسه.

بل على العكس، فإن الاختلافات بينهما جلية. فالظاهر أن نفس المرء لا تكون تحت تصرفه بنفس الطريقة التي يتصرف بها الحرفي بمادة حرفته. وواضح أنه لا يستطيع أن يصنع نفسه بنفس الطريقة التي يصنع بها شيئاً ما. لذلك ستكون هذه المعرفة ضرباً آخر من المعرفة التي لديه عن نفسه من حيث وجوده الخلقي، وهي معرفة متميزة عن المعرفة التي تهدي المرء إلى صنع شيء ما. ويقبض أرسطو على هذا الاختلاف بطريقة جريئة وفريدة عندما يدعو هذه المعرفة بمعرفة الذات؛ أي معرفة المرء نفسَه[248]. وهذا يميز المعرفة الذاتية التي يحملها الوعي الخلقي من المعرفة النظرية بطريقة تبدو واضحة على نحو مباشر. ولكنه يميز أيضاً معرفة

(248) *Nicomachean Ethics*, VI, 8, 1141 b 33, 1142 a 30; *Eudemean Ethics*, VIII, 2, 1246 b 36.

[أرى أن المرء يفقد الوحدة المنهجية الأساسية بين الأخلاق والسياسة لدى أرسطو إن =

الذات هذه من المعرفة التي تنطوي عليها المهارة، ولكي يفصح أرسطو عن هذا التمييز المزدوج غامر باستخدام التعبير الغريب «معرفة الذات self-knowledge».

إن المهمة الأصعب هي هذا التمييز لمعرفة الذات من المعرفة التي تتضمنها المهارة إذا ما حددنا، مع أرسطو، «موضوع» هذه المعرفة أنطولوجياً لا بوصفه شيئاً عاماً يكون هو هو دائماً، بل بوصفه شيئاً فردياً يمكن أن يكون مختلفاً أيضاً. إن الشخص الذي يعرف كيف يصنع شيئاً ما يعرف هذا الشيء جيداً، وهو يعرفه «لنفسه هو»، وبذلك فحيثما تكون هناك إمكانية لأن يقوم بذلك، يكون قادراً فعلاً على صنعه. فيأخذ المادة المناسبة، ويختار الوسائل المناسبة ليؤدي عمله. لذلك؛ لابدّ له من أن يعرف كيف يطبق ما تعلمه بشكل عام على الحالة العينية. أفلا يصدق الشيء نفسه على الوعي الخلقي؟ فالشخص الذي يتعين عليه اتخاذ قرارات خلقية دائماً ما يكون متعلماً شيئاً ما. فالتربية والعرف ينشئانه بحيث يعرف بشكل عام ما هو الشيء المناسب. فمهمة اتخاذ قرار خلقي هي القيام بالشيء المناسب في حالة معينة؛ أي رؤية ما هو المناسب في الحالة، والإمساك به. وهو يتعين عليه أن يمارس الفعل أيضاً، فيختار الوسائل المناسبة، ويجب أن تحكمَ سلوكَه الدقةُ بالضبط كما تحكم الدقةُ سلوك الحِرفي. فكيف يمكن إذن أن تكون هذه المعرفة رغم كل ذلك نوعاً مختلفاً؟

بمقدورنا أن نستمد من تحليل أرسطو لمفهوم المعرفة العملية ضروباً متنوعة من الأجوبة عن هذا السؤال، ونشير هنا إلى أن عبقرية أرسطو الحقيقية تكمن في قدرته على وصف الظواهر من كل جانب. يقول هيغل: «إن العنصر التجريبي، الذي يُدرك من حيث تركيبه، هو المفهوم التأملي»[249]. فلنتناول هنا بضع نقاط مهمة لمناقشتنا.

1. نحن نتعلم مهارة ما، ونستطيع نسيانها. غير أننا لا نتعلم المعرفة الخلقية،

= لم يضمِّن هنا مفهوم الحكمة العملية السياسية *politike phronesis* (لهذا يفشل غوتييه في مدخله للطبعة الثانية لتعليقه على **الأخلاق النيقوماخية** [Louvain, 1970]). انظر مراجعتي له التي أعيد طبعها في أعمالي الكاملة، الجزء الرابع، ص304- 306.

(249) *Werke* (1832), XIV, 341.

ولا نستطيع نسيانها. فنحن لا نقف بمواجتها، كما لو كانت شيئاً يمكن، أو لا يمكن، الظفر به، بنفس الطريقة التي نظفر من خلالها بمهارة موضوعية. إنما نحن بالأحرى موجودون في حالة تفرض علينا الفعلَ (بصرف النظر عن حالة الأطفال الخاصة الذين يحلّ امتثالهم للشخص الذي يتكفل بتربيتهم محلّ أن يكونوا هم من يختار القرار)، ومن هنا يجب أن تكون لدينا معرفة خلقية، وأن نكون قادرين على تطبيقها. وهذا هو السبب من وراء كون مفهوم التطبيق مفهوماً إشكالياً إلى حد بعيد. فنحن نستطيع أن نطبق فقط ما نتوفر عليه، ولكننا لا نتوفر على معرفة خلقية بطريقة نمتلكها فيها، ومن ثم نطبقها على حالة محددة. إن الصورة التي لدى المرء عمّا ينبغي أن يكون عليه هو ـ أي أفكاره عن الصحيح والخطأ، وعن الحشمة، والشجاعة، والكرامة، والإخلاص، وما إلى ذلك من المفاهيم التي تجد لها مكافئاتها في فهرست أرسطو للفضائل ـ هي بمعنى معين صورة يستخدمها المرء لتهدي سلوكه. ولكن مازال هناك اختلاف أساسي بين هذا الوضع والصورة التي يهتدي بها الحِرفي في عمله: أي خطة الموضوع الذي سوف يصنعه. فما هو مناسب، مثلاً، لا يمكن أن يتحدد على نحو مستقل كلياً عن الحالة التي تتطلب مني فعلاً مناسباً، في حين أن صورة ما يريد الحِرفي صنعه يحددها كلياً الاستخدامُ الذي يُقصد منها.

صحيح أن ما هو مناسب يبدو أنه يحدده معنى مطلق. فما هو مناسب تصوغه قوانين، وتحتويه قواعد السلوك العامة التي يمكن، رغم أنها ليست قواعد مدونة، أن تتحدد على نحو دقيق، وتكون مُلزمة كلياً. لذلك، فإن إقامة العدل مهمة خاصة تقتضي كلاً من المعرفة والمهارة. أليست إقامة العدل مهارة إذن؟ ألا يتمثل العدل في تطبيق القوانين والقواعد على حالة عينية؟ ألا نتحدث عن «فنّ» إصدار الحكم؟ فلماذا لا يكون ما يصفه أرسطو بشكل إصدار الحكم في المعرفة العملية مهارة؟[250]

لو تأملنا هذه المسألة لوجدنا أن تطبيق القوانين يتضمن غموضاً قانونياً لافتاً

(250) *Nicomachean Ethics*, VI, 8.

للنظر. وحالة الحِرفي مختلفة تماماً. فمن خلال تصميم الموضوع وقواعد تنفيذه، يشرع الحِرفي في إنجاز عمله. وقد يُضطر إلى مراعاة ظروف معينة؛ فربما يتحتم عليه أن يكيف نفسه لتنفيذ تصميمه بطريقة غير تلك التي قصدها أصلاً. ولكن هذا التكيف لا يعني أن معرفته لما يريده قد تحسنت. إنما هو بالأحرى يحذف أشياء معينة في التنفيذ. والحالة التي بين أيدينا هنا هي حالة النقصان المؤلمة المرتبطة بتطبيق المرء معرفتَه.

وبالمقارنة، فإن حالة الشخص الذي «يطبق» القانون مختلفة تماماً. ففي قضية معينة سيتعين عليه أن يحجم عن تطبيق صرامة القانون التامة. ولكنه يفعل ذلك بسبب أنه إن طبقه في تلك القضية سيكون أمراً غير مناسب، وليس لأنه لا يمتلك خياراً. فهو حين يقيد القانون فهذا لا يعني أنه يحطمه، إنما هو على العكس يجد قانوناً أفضل. ويعبر أرسطو(251) عن هذه الحالة بمنتهى الوضوح عندما يحلل العدالة epieikeia: إن العدالة تصحيح للقانون (252). ويبين أرسطو أن كل قانون يكون في حالة توتر حتمية مع الفعل العيني، فهو عام ولذلك لا يمكن أن يحتوي على واقع عملي بعينيته التامة. ونحن كنا قد لامسنا هذه المشكلة في بداية هذا الكتاب عندما كنا ننظر في ملَكَة الحكم(253). من الواضح أن التأويلية القانونية تجد مكانها الملائم هنا(254). إن القانون ناقص؛ ليس لأنه هو نفسه ناقص بل بسبب أن الواقع الإنساني ناقص بالضرورة مقارنة بعالم القانون المنظم، ومن هنا لا يجوز تطبيق القانون تطبيقاً ساذجاً.

يتضح مما قلناه أن موقف أرسطو من مشكلة القانون الطبيعي بالغ الدقة،

---

(251) *Nicomachean Ethics*, V, 14.

(252) يجب أن يُفضَّل القانون الأعلى على الأدنى Lex superior preferenda est inferiori، هذا ما يكتبه ميلانكثون في تفسيره لأساس العدالة epieikeia (في أحدث طبعة من كتابه **علم الأخلاق** *Ethics*، تحرير هاينيك H. Heineck [برلين، 1893]، ص29).

(253) انظر في أعلاه ص43 وما بعدها.

(254) إذن يجب تطبيق تأويل معين على كل قانون سوف يخضعه لقرارات إنسانية متساهلة" (Melanchthon, 29).

ومن المؤكد أنه لا يمكن مساواته بتراث القانون الطبيعي اللاحق. وسوف أرسم صورة موجزة للطريقة التي ترتبط فيها فكرة القانون الطبيعي بالمشكلة التأويلية[255]. وما ينتج عن مناقشتنا حتى الآن هو أن أرسطو لم يصرف النظر عن مسألة القانون الطبيعي. فهو يَعدُّ نظاماً من القوانين قانوناً حقيقياً بمعنى مطلق، ولكنه ينظر إلى مفهوم العدالة كتكملة ضرورية للقانون. وهكذا، فهو يعارض نزعة تقليدية متطرفة أو وضعية قانونية عبر تمييزه الصريح بين ما هو مناسب طبيعياً وما هو مناسب قانونياً[256]. وهذا التمييز الذي يفكر فيه ليس مجرد تمييز بين القانون الطبيعي اللامتغير والقانون الوضعي المتغير. صحيح أن أرسطو فُهم على هذا النحو، ولكن هذا الفهم قد أضاع العمق الحقيقي لبصيرة أرسطو. إن أرسطو يقبل بفكرة قانون مطلق غير متغير، ولكنه يقصره صراحة على الآلهة فقط، ويرى أن ليس القانون التشريعي هو وحده المتغير بين البشر، بل القانون الطبيعي كذلك. ويرى أن هذا التغير منسجم كلياً مع حقيقة أنه قانون «طبيعي». ويبدو لي أن معنى هذا التأكيد هو الآتي: إن بعض القوانين هي مادة إجماع فقط (كتنظيمات المرور مثلاً)، ولكن هناك أيضاً أشياء لا تفسح مجالاً للانتظام من خلال مجرد عرف إنساني؛ لأن «طبيعة الشيء» تؤكد ذاتها على الدوام. لذلك من المشروع تماماً أن ندعو مثل هذه الأشياء بـ«القانون الطبيعي»[257]. فطبيعة الشيء تتيح مع ذلك مجالاً للعب، فالقانون الطبيعي قابل للتغير مع ذلك. إن اليد اليمنى هي الأقوى طبيعياً، ولكن ما من شيء يمكن أن يحول بيننا وبين تدريب اليد اليسرى لتكون قوية كما اليمنى (من الواضح

---

(255) قارن النقد الممتاز الذي يوجهه أج. كوهن لكتاب ليو ستروس *Naturrecht und Geschichte (1953)* في *Zeitschrift für Politik, 3,no. 4 (1956)*.

(256) *Nicomachean Ethics*, V, 10.

والتمييز نفسه ينشأ طبعاً مع السوفسطائيين، ولكنه يفقد معناه التقويضي خلال تقييد أفلاطون للوغوس، ويصبح معناه الإيجابي في القانون واضحاً فقط في محاورة أفلاطون **السياسي** *Statesman, 294ff*، وعند أرسطو.

(257) إن تسلسل الأفكار في *Magna Moralia, I, 33, 1194 b 30-95 a 7*، لا يمكن أن يُفهم ما لم تفهم العبارة الآتية: "لا تفترض أنه إذا ما تغيرت الأشياء طبقاً لاستخدامنا، فلن تكون هناك عدالة إذن، لأن العدالة موجودة" (ترجمة روس Ross).

أن أرسطو يستخدم هذا المثل لأنه مثل أفلاطون المفضل). وهناك مثل ثانٍ أكثر كشفاً؛ لأنه ينتمي إلى عالم القانون؛ يظهر المكيال الذي نبتاع به النبيذ أصغرَ مما لو بعناه به. ولا يقول أرسطو إن تجار النبيذ وبائعيه يحاولون دائماً التحايل على زبائنهم، بل إن هذا السلوك يماثل بالأحرى مساحة اللعب الحرّ المسموح بها ضمن حدود ما هو مناسب. ويشرح بوضوح تام أن الدولة الفضلى «هي الدولة نفسها في كلّ مكان»، ولكنها هي نفسها بطريقة مختلفة؛ «فالنار تحرق في كل مكان بالطريقة نفسها، إن في بلاد الإغريق أو في بلاد فارس».

على الرغم من وضوح عبارة أرسطو هذه، فإن مفكري القانون الطبيعي اللاحقين اقتبسوها بشكل يبدو فيه أرسطو كما لو أنه يضاهي متغيرية القانون الإنساني بلامتغيرية القانون الطبيعي[258]. في حين أن العكس هو الصحيح. ففي الواقع كانت فكرة القانون الطبيعي بالنسبة لأرسطو، وكما يبين تمييزُه نفسُه، ذات وظيفة نقدية فقط. فهذه الفكرة لا يمكن استخدامها دوغمائياً؛ بمعنى أننا لا نستطيع أن نزيِّن قوانين معينة بمنزلة القانون الطبيعي ومَنَعته. وبالنظر لما تتسم به القوانين الإنسانية من نقصان، فإن فكرة القانون الطبيعي تكون ذات أهمية بالغة بالنسبة لأرسطو؛ وتصبح مهمة على نحو خاص في مسألة العدالة، التي هي أول من يقرر القانون فعلاً. ولكن وظيفة القانون الطبيعي وظيفة نقدية من جهة أن الاستعانة بالقانون الطبيعي هي استعانة مشروعة فقط حيثما يظهر تعارض بين قانون وآخر.

إن مسألة القانون الطبيعي الخاصة، التي يجيب عنها أرسطو تفصيلاً، لا تعنينا نحن بحد ذاتها، إلاّ في ما يخص أهميتها الأساسية. وما يبينه أرسطو هنا يصدق على جميع أفكار المرء بصدد ما ينبغي أن يكون عليه، ولا يصدق على مشكلة القانون فقط. وجميع هذه المفاهيم هي ليست مجرد مُثُل يحددها العرف، ولكن رغم تنوع الأفكار الخلقية في الأزمان المختلفة وعند الشعوب المختلفة، يظل هناك في هذا الميدان مع ذلك شيء يشبه طبيعة الشيء. وهذا لا يعني أن طبيعة الشيء، أنموذج الشجاعة مثلاً، معيار ثابت يمكن إدراكه وتطبيقه على

(258) Cf. Melanchthon, op. cit., p. 28.

أنفسنا. فأرسطو، بالأحرى، يقرر أن ما يصدق على معلم الأخلاق يصدق على جميع الناس بالضبط: فهو نفسه لا يعد المبادئ الهادية التي يصفها معرفةً يمكن تعلمها. إنما هي مبادئ مشروعة كمخططات فقط. وتُجسَّد هذه المخططات عينياً فقط في الحالة العينية التي يفعل فيها الشخص شيئاً ما. هي إذن ليست نماذج معلقة في الفضاء، ولا هي ذات مكان غير قابل للتغير في كون خلقي طبيعي، بحيث سيكون الشيء الضروري هو إدراكها، ولا هي مجرد أعراف، إنما هي تتطابق بالفعل مع طبيعة الشيء، باستثناء أن الشيء نفسه يتحدد دائماً في كل حالة من خلال استخدام الوعي الخلقي الذي يصنع هذه المبادئ.

2. نرى هنا تعديلاً أساسياً على العلاقة المفهومية بين الوسائل والغاية، وهي علاقة تميز المعرفة الخلقية من المعرفة التي تتضمنها المهارة. فالمعرفة الخلقية ليست فقط بلا غاية معينة، بل هي تتعلق بالحياة المناسبة بشكل عام، في حين أن المعرفة التي تتضمنها المهارة جزئية، وتخدم غايات معينة. والمسألة ليست فقط أن تحظى المعرفة الخلقية بالسيادة حيث تكون المعرفة التي تتضمنها المهارة مرغوبة ولكنها غير متاحة. فمن المؤكد لو أن معرفة المهارة كانت متاحة، فلن يكون من الضروري للمرء أن يتروّى في الموضوع. فحيث تكون هناك مهارة، فحري بنا تعلمها، ومن ثم نكون قادرين على إيجاد الوسائل المناسبة. ومع ذلك نرى أن المعرفة الخلقية تقتضي دائماً هذا النوع من التروّي الذاتي. وحتى لو أننا تصورنا هذه المعرفة من حيث اكتمالها المثالي، فإنها نوع من التروّي الذاتي، وليست نوعاً من المعرفة كتلك المعرفة التي تتضمنها المهارة.

لذلك نتناول نحن هنا علاقة أساسية. والقضية لا تتمثل في أن توسيع معرفة المهارة سوف يتفادى الحاجة إلى المعرفة الخلقية؛ أي التروي الذاتي. فالمعرفة الخلقية لا يمكن أن تُعرف سلفاً مثل المعرفة التي يمكن تعلمها. فالعلاقة هنا بين الوسائل والغايات ليست كمعرفة المرء الوسائل المناسبة سلفاً، والسبب في ذلك هو أن الغاية المناسبة ليست مجرد موضوع للمعرفة. فليس هناك يقين سابق حول طبيعة الحياة الخيِّرة التي نتجه نحوها ككل. لذلك تحمل تعريفات أرسطو للمعرفة العملية التباساً واضحاً، فهذه المعرفة تتعلق أحياناً بالغايات أكثر من الوسائل،

وأحياناً أخرى تتعلق بالوسائل أكثر من الغايات[259]. وهذا يعني في الواقع أن الغاية التي تتجه نحوها حياتنا ككل، وتفصيل هذه الغاية في مبادئ الفعل الخلقي التي يصفها علم الأخلاق الأرسطي لا يمكن أن تكون موضوعاً لمعرفة يمكن تعلمها. فعلم الأخلاق لا يمكن أن يستخدم دوغمائياً أكثر من القانون الطبيعي. في الحقيقة، تصف نظرية أرسطو في الفضيلة الأشكال النموذجية للوسيلة الحقيقية حتى يمكن ملاحظتها في الحياة والسلوك الإنسانيين؛ غير أن المعرفة الخلقية التي توجهها هذه الصور الهادية هي المعرفة نفسها التي يتعين عليها أن تستجيب لمتطلبات الحالة الراهنة.

ولهذا السبب أيضاً لا يمكن لمجرد ذريعة أن تقدم اعتبارات حول طبيعة الغايات الخلقية الضافية، ففي الحقيقة أن اعتبار الوسيلة هو ذاته اعتبار أخلاقي، وهو الذي يجسد عينياً استقامة الغاية الخلقية. والمعرفة الذاتية التي يتحدث عنها أرسطو تتميز بحقيقة أنها تتضمن تطبيقاً تاماً، وتوظف معرفتها في آنية الحالة المعطاة. لذلك تكون معرفة الحالة المعينة (وهذه المعرفة رغم ذلك ليست رؤية حسية) تكملة ضرورية للمعرفة الخلقية. فعلى الرغم من ضرورة أن رؤية ما تطلبه

(259) يقول أرسطو عموماً إن الحكمة العملية تُعنى بالوسائل، وليس بالغايات ذاتها. ومن المحتمل أن معارضة فكرة أفلاطون عن الخير هي التي حدت به إلى ذلك. ومع ذلك، فإن الحكمة العملية ليست ببساطة القدرة على اختيار الوسيلة بشكل مناسب، بل هي ذاتها سلوك ثابت يرى الغايات التي يهدف إليها الشخص الفاعل في وجوده الأخلاقي. وهذا ينبثق بوضوح من مكانتها في نظام أرسطو الأخلاقي. قارن على نحو خاص *Nicomachean Ethics, VI, 10, 1142 b 33, 1140 b 13, 1141 b 15*. سررت عندما رأيت أج. كوهن في مقالته "Die Gegenwart der Griechen," في الكتاب المُهدى إليّ في العام (1960)، ص 134 وما بعدها، سررت من أنه أعطى هذه الحالة حقها، رغم أنه يحاول أن يثبت أن هناك "خياراً تفضيلياً" أساسياً يجعل أرسطو يتخلف عن أفلاطون. [إن الترجمة اللاتينية لكلمة الحكمة العملية phronesis إلى الكلمة prudentia ساهمت في الإخفاق في رؤية الحالة الحقيقية، وهو إخفاق مايزال ينتاب المنطق "الأخلاقي" المعاصر. وفي مراجعتي للعمل المعاصر في الأخلاق في مجلة *Philosophische Rundschau* عدد 32، لسنة 1985، ص 1-26، كان الكتاب الجدير بالملاحظة والاهتمام هو: T. Engberg-Pederson, *Aristotle's Theory of Moral Insight* (Oxford, 1983)].

منّا حالة ما، فإن هذه الرؤية لا تعني أننا ندرك حسياً في هذه الحالة ما هو مرئي بحد ذاته، إنما نحن نتعلم أن نراها حالة للفعل، ومن ثم نراها في ضوء ما هو مناسب. فكما أننا «نرى» من التحليل الهندسي للسطوح المستوية أن المثلث هو أبسط شكل مستو ذي بُعدين، لذلك نحن لا نستطيع أن نمضي بعيداً في التقسيم إلى أجزاء أصغر، ولكن علينا التوقف هنا، كذلك الحال أيضاً مع التروي الخلقي، فرؤية ما هو مباشر ليست مجرد رؤية إنما هي رؤية عقلية. ويتأكد ذلك أيضاً من خلال ما يقابل هذا النوع من الرؤية(260). فما يقابل رؤية ما هو مناسب ليس الخطأ ولا الوهم، إنما هو العمى. فالشخص الذي تسيطر عليه انفعالاته لا يعود يرى، على حين غرة، ما هو مناسب فعله في حالة معينة. فهو يفقد التحكم بنفسه، ومن ثم يفقد توجهه القويم؛ لذلك يقع فريسة الانفعال فيرى ما يبديه له انفعاله مناسباً بأنه كذلك. إن المعرفة الخلقية معرفة من نوع خاص فعلاً. فهي تشمل بطريقة فريدة كلاً من الوسائل والغايات، ومن هنا فهي تختلف عن معرفة المهارة. وهذا هو سبب عقم التمييز في حالة المعرفة الخلقية بين المعرفة والتجربة، كما يحدث في حالة المهارة؛ لأن المعرفة الخلقية تتضمن في ذاتها تجربة، ولعل هذه التجربة، كما سنرى في الواقع، هي الشكل الأساسي من أشكال التجربة، وستمثل كل تجربة أخرى مقارنةً بها اغتراباً، بله مسخاً(261).

3. إن المعرفة الذاتية التي يتضمنها التأمل الخلقي ذات علاقة فريدة بذاتها. ونحن نستطيع أن نرى ذلك من التعديلات التي يقدمها أرسطو في سياق تحليله للمعرفة العملية. فإلى جانب المعرفة العملية، أي فضيلة التأمل الفكري العميق، هناك «الفهم التعاطفي»(262). يُقدَّم «الفهم» كتعديل لفضيلة المعرفة الخلقية ما دمت لست أنا من عليه أن يمارس الفعل في هذه الحالة. وبمقتضى ذلك يعني الفهم التعاطفي ببساطة القدرة على الحكم الخلقي. وبالطبع، يُطرى الفهم التعاطفي

(260) *Nicomachean Ethics*, VI, 9, 1142 a 25ff.

(261) قارن في أدناه ص477 وما بعدها.

(262) كلمة sunesis الإغريقية تعني ("المشاركة الوجدانية مع شخص آخر"، و"التجمّل"، و"الصفح").

لشخص ما عندما يقوم، من أجل أن يصدر حكماً خلقياً، بتحويل نفسه تماماً إلى الحالة العينية التي يتعين على شخص آخر أن يفعل فيها[263]. فالسؤال هنا لا يدور حول المعرفة بشكل عام، بل حول تجسدها العيني في حالة معينة. وهذه المعرفة هي ليست أيضاً معرفة مهارة بأيّ معنى كان، ولا تطبيقاً لها. إن الإنسان الذي ينتمي إلى هذا العالم، أي الذي يعرف جميع الخدع والحيل، وله خبرة في ذلك، لا يحمل حقاً فهماً تعاطفياً مع الشخص الذي يفعل؛ ولكنه يمكن أن يكون له هذا الفهم فقط إذا ما لبى مطلباً أساسياً، وهو إنه هو أيضاً يسعى وراء الشيء المناسب، وبهذا فهو يتوحد مع الشخص الآخر في هذا الرباط. والمثال العيني على هذا هو ظاهرة النصيحة في «قضايا الضمير». إذ يفترض كلّ من الشخص الذي يلتمس النصيحة، والشخص الذي يقدمها، أنهما مرتبطان معاً في علاقة صداقة وثيقة. فالأصدقاء فقط هم من ينصح بعضهم بعضاً، أو لنعبر عن ذلك بطريقة أخرى؛ إن النصيحة التي يقدمها شخص ما بدافع من روح الصداقة لا يكون لها معنى إلاّ بالنسبة للشخص الذي يلتمسها وحسب. ونحن نكتشف، مرة أخرى، أن الشخص الذي يفهم لا يعرف ولا يحكم كشخص منعزل وغير متأثر، بل هو بالأحرى يعرف ويحكم كشخص يفكر مع الآخر من منظور الصُحبة، يفكر كما لو أنه هو أيضاً متأثر.

يغدو هذا الأمر بالغ الوضوح عندما نتأمل ضروب التأمل الخلقي الأخرى التي يقدم بها أرسطو كشفاً؛ وأعني هنا البصيرة والمشاركة الوجدانية[264]. البصيرة هنا خاصية. فنحن نقول إن شخصاً ما متبصر عندما يصدر حكماً عادلاً وصائباً. فالشخص المتبصر مهيّأ لأن يأخذ بعين الاعتبار الحالة المحددة للآخر، ومن ثم فهو يميل غالباً إلى التدرّع بالصبر أو المغفرة. وهنا أيضاً يتضح أن البصيرة ليست معرفة مهارة.

(263) [أجريت تعديلاً طفيفاً على النصّ هنا. فالتعبير allou legoutos (1145 a 15) يعني بالتأكيد أنها ليست الحالة التي يجب عليّ أن أمارس الفعل فيها. فأنا أستطيع أن أستمع بفهم إلى شخص آخر يحكي شيئاً ما حتى لو أنني لا أقدم نصيحة].

(264) هما بالإغريقية gnome، syngnome.

وأخيراً، يوضح أرسطو الطبيعة الخاصة للمعرفة الخلقية، وفضيلة امتلاكها، من خلال وصف صورة خسيسة من المعرفة الخلقية[265]. فهو يقول إن الإنسان الداهية الخسيس deinos إنسان لديه جميع المتطلبات والمواهب الطبيعية من أجل المعرفة الخلقية هذه، إنسان يعرف، بمهارة لافتة، كيف تؤكل لحمة الكتف، إنسان قادر على أن يحول الأمور لصالحه وأن يفلت من المآزق[266]. ولكن هذا النظير الطبيعي المضاد للمعرفة العملية يتميز بحقيقة أن الإنسان الداهية الخسيس deinos «قادر على أيّ شيء»؛ فهو يستخدم مهاراته لأيّ غرض وبلا رادع. إنه بلا فضيلة aneu aretes. وليس من باب المصادفة أن هذا الإنسان يسمى «الفظيع». فلا شيء أكثر فظاعة، وغرابة، ورعباً من شخص يستخدم ألمعيته في أغراض الشرّ.

فلنلخص ما كنا نتجول في أنحائه. إننا إن وصلنا وصف أرسطو للظاهرة الأخلاقية، وخصوصاً وصفه لفضيلة المعرفة الخلقية، ببحثنا الخاص، فسنجد أن تحليله يوفر في الواقع نموذجاً من نماذج مشكلات التأويلية. ونحن حددنا أيضاً أن التطبيق ليس جزءاً لاحقاً لظاهرة الفهم ولا جزءاً عرضياً، إنما هو يشارك في تقريرها ككل من البداية. وهنا أيضاً لا يتمثل التطبيق في وصل كلّ معطى سلفاً بحالة جزئية. فالمؤول الذي يتناول نصاً تراثياً يحاول أن يطبقه على نفسه هو. غير أن هذا لا يعني أن النص يُعطى له كشيء كلي، فيفهمه بحد ذاته أولاً، وبعد ذلك يستخدمه في تطبيقات جزئية. إنما المؤول بالأحرى لا يسعى إلى أكثر من فهم هذا الكليّ، النصّ؛ أي يفهم ما يقوله النصّ، وما يكوّن معناه ودلالته. وكيما يفهمه يتعين عليه ألاّ يحاول تجاهل نفسه وحالته التأويلية الجزئية. فيجب عليه وصل النصّ بهذه الحالة إن أراد أن يفهم فعلاً.

---

(265) *Nicomachean Ethics*, VI, 13, 1144 a 23ff.

(266) هو بالإغريقية panourgos؛ وتعني أنه قادر على أي شيء.

ج. الأهمية النموذجية للتأويلية القانونية

إذا كان ذلك كذلك فإن الفجوة بين تأويلية العلوم الإنسانية والتأويلية القانونية لا يمكن أن تكون واسعة كما يقال عموماً. إن النظرة السائدة هي، بطبيعة الحال، أنه مع نشوء الوعي التاريخي فقط ارتفع الفهم إلى منزلة منهج للعلم الموضوعي، وأن التأويلية بلغت استقلاليتها عندما أُحكِمَت في نظرية عامة عن فهم النصوص وتأويلها. لا تنتمي التأويلية القانونية إلى هذا السياق لأن غرضها ليس فهم نصوص معينة، بل أن تكون مقياساً عملياً يملأ فجوة معينة في الدوغمائية القانونية. ومن هنا ذهب الظنّ إلى أنها ليست ذات علاقة بمهمة تأويلية العلوم الإنسانية؛ التي تعمل على فهم المادة التراثية.

ولكن في هذه الحالة لا يمكن أن تدعي التأويلية اللاهوتية أية أهمية منهجية مستقلة. إذ وضعها شليرماخر ككل ضمن التأويلية العامة، وعدّها تطبيقاً خاصا فقط لهذه التأويلية العامة. ومذّاك، يبدو ادعاء اللاهوت العلمي بأنه فرع دراسي مكافئ للعلوم التاريخية الحديثة، أقول يبدو هذا الادعاء ناهضاً على حقيقة أنه ما من قوانين وقواعد تُطبق في تأويل الكتاب المقدس غير تلك القوانين والقواعد المستخدمة في فهم أية مادة تراثية. لذلك لم يعد من الممكن وجود تأويلية لاهوتية على وجه التخصيص.

لو حاولنا، رغم ذاك، أن نحيي الحقيقة القديمة والوحدة القديمة للدراسة التأويلية ضمن العلم الحديث فسيكون موقفنا مفارقاً. فالذي يبدو هو أن منهاجية العلوم الإنسانية تنتقل إلى الحداثة عندما تنزع عن نفسها جميع الروابط الدوغمائية. ففُصلت التأويلية القانونية عن نظرية الفهم ككل لأنها ذات غاية دوغمائية، كما وُحّدت التأويلية اللاهوتية، بعد تخليها عن توجهها الدوغمائي، بالمنهج التاريخي الفلسفي.

وبوسعنا في هذه الحالة أن نولي عناية خاصة بالاختلاف بين التأويلية القانونية والتأويلية التاريخية، وأن ننظر في تلك الحالات التي تُعنى فيها التأويلية القانونية والتأويلية التاريخية بالموضوع نفسه؛ وهي الحالات التي يؤوَّل فيها النصُّ القانوني

في قاعة المحكمة تأويلاً قانونياً، ويُفهم أيضاً فهماً تاريخياً. وهكذا سوف ننظر في المقتربات التي طرقها المؤرخ القانوني والمتخصص في القانون نحو النص القانوني نفسه. وهنا نستطيع أن نتحول إلى كتابات إميليو بتي الرائعة[267]، ومن هناك نواصل تفكيرنا. وسؤالنا هو أثمة تمييز جليّ بين الاهتمام الدوغمائي والاهتمام التاريخي أم لا.

ثمة اختلاف واضح هنا. فالقانوني يفهم القانون انطلاقاً من الحالة الراهنة، ولأغراض الحالة الراهنة هذه. وبالمقابل، ليس لدى المؤرخ القانوني حالة ينطلق منها، إنما هو يسعى إلى تحديد معنى القانون من خلال بناء النطاق الكلي لتطبيقات القانون. فالقانون لا يصبح عينياً ملموساً إلا في تطبيقاته. لذلك لن يقنع المؤرخ القانوني بعدِّ التطبيق الأصلي للقانون محدداً لمعناه الأصلي. فبوصفه مؤرخاً حري به أن يضع في اعتباره التغير التاريخي الذي عرفه القانون. وسيتعين عليه من حيث الفهم أن يقوم وسيطاً بين التطبيق الأصلي للقانون وتطبيقه الراهن.

وأنا أذهب إلى أنه لا يكفي القول إن مهمة المؤرخ كانت مجرد «إعادة بناء المعنى الأصلي لصيغة القانون»، وكانت مهمة المتخصص بالقانون «مناغمة ذلك المعنى مع واقع الحياة الراهن». فهذا النوع من التقسيم سوف يعني أن تعريف المتخصص بالقانون واسع جداً ويتضمن مهمة المؤرخ القانوني. إن الشخص الذي يلتمس فهم المعنى الصحيح لقانون ما، عليه أولاً أن يعرف المعنى الأصلي. لذلك ينبغي عليه أن يفكر بموجب التاريخ القانوني، ولكن الفهم التاريخي لا يؤدي سوى دور وسيلة لغاية. ومن جهة أخرى، ليس للمؤرخ بحدّ ذاته مهمة دوغمائية. إذ هو يقارب موضوعه التاريخي، بوصفه مؤرخاً، من أجل تحديد قيمته التاريخية، بينما يطبق المتخصص بالقانون، فضلاً عن ذلك، ما تعلمه بهذه الطريقة على راهن القانون. وهذا ما يقوله بتي.

(267) فضلاً عن الكتب التي ذكرتُها في الهامشين المرقمين 172، 173 في أعلاه، هناك مقالات قصيرة عديدة. [قارن أيضاً في أدناه تكلمة رقم I "التأويلية والنزعة التاريخية"، ومقالتي المعنونة "Emilio Betti und das idealistische Erbe," in *Quaderni Fiorentini*, 7 (1978), 5-11].

ولعلنا نتساءل، مع ذلك، عما إذا كان قد نظرَ إلى مهمة المؤرخ ووصفها بطريقة شاملة بما يكفي. وسؤالنا في هذه الحالة؛ أين يدخل العنصر التاريخي؟ نحن نفترض، بشكل طبيعي، أن المعنى القانوني لقانون مازال ساري المفعول هو معنى واضح، وأن تطبيقه القانوني على الحاضر ينتج ببساطة عن معناه الأصلي. فإذا كان الأمر كذلك دائماً، فسيكون التساؤل عن معنى قانون ما هو التساؤل نفسه قانونياً وتاريخياً. وستكون مهمة التأويلية، بالنسبة للمتخصص بالقانون أيضاً، إقامة المعنى الأصلي للقانون وتطبيقه كقانون مناسب فقط. لذلك عدّ سافيني، في كتابه **نظام العدل الروماني اليوم** System des römischen Rechts أواخر العام 1840، مهمة التأويلية القانونية مهمة تاريخية خالصة. وكما أن شليرماخر رأى أن لا ضير في مماهاة المؤول نفسَه بالقارئ الأصلي، كذلك يتجاهل سافيني التوتر بين المعنى الأصلي للقانون ومعناه الراهن[268].

لقد كشف الزمان بوضوح كاف أن ذلك تخييل قانوني هشّ. فبيّن إرنست فورستهوف في دراسة قيِّمة أنه كان من الضروري ولأسباب قانونية خالصة تنمية الوعي بالتغير التاريخي؛ وعي يميّز بين المعنى الأصلي لقانون ما وتطبيق هذا القانون في الممارسة القانونية الحالية[269]. صحيح أن المتخصص بالقانون معني على الدوام بالقانون نفسه، ولكنه يحدد مضمونه المعياري فيما يتعلق بالحالة التي يُراد تطبيقه عليها. وبغية تحديد هذا المضمون تحديداً دقيقاً، من الضروري الحصول على معرفة تاريخية بالمعنى الأصلي للقانون، ولهذا السبب فقط يشغل القاضي نفسه بالقيمة التاريخية التي يتمتع بها القانون خلال عملية سنِّه. ولكن القاضي لا يستطيع أن يلزم نفسه بما يخبره به وصف الإجراءات البرلمانية المتعلق بمقاصد أولئك الذين أصدروا القانون أولاً. بل يتعين عليه بالأحرى أن يضع في

(268) هل كان من قبيل الصدفة أن ظهرت للمرة الأولى مقالة شليرماخر عن التأويلية بعد وفاته قبل سنتين فقط من كتاب سافيني؟ يجدر القيام بدراسة خاصة عن النظرية التأويلية لدى سافيني، وهو الأمر الذي تركه فورستهوف في دراسته. وفي ما يخص سافيني، انظر ملاحظة فايكر في *Gründer und Bewahrer, p. 110*.

(269) "Recht und Sprache," *Abhandlungen der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* (1940).

اعتباره تغير الظروف، ومن ثم يحدد من جديد وظيفة القانون المعيارية.

أما فيما يتعلق بالمؤرخ القانوني فالأمر جِدُّ مختلف. إذ يبدو أنه منشغل فقط بالمعنى الأصلي للقانون، وبالطريقة التي سُنَّ بها، وبالمشروعية التي تمتع بها حين أُعلن في بادئ الأمر. ولكن كيف يتسنى له معرفة ذلك؟ وهل بمقدوره أن يعرف ذلك من دون أن يكون واعياً بتغير الظروف التي تفصل زمانه هو عن الزمان الماضي؟ وألا يجدر به أن يفعل ما يفعله القاضي بالضبط؛ أي أن يميز بين المعنى الأصلي لنص القانون والمعنى القانوني الذي يفترضه ذاتياً بوصفه شخصاً يعيش في راهنه الزماني؟ يبدو لي أن الحالة التأويلية هي نفسها لدى المؤرخ والمتخصص بالقانون بحيث أننا عندما نواجه أيَّ نصٍّ ننطوي على توقع مباشر للمعنى. فليس هناك شيء مثل الوصول الفوري للموضوع التاريخي الذي سوف يكشف موضوعياً عن القيمة التاريخية لهذا الموضوع؛ بل على المؤرخ أن يشرع بالتأمل نفسه الذي يشرع به المتخصص بالقانون.

وهكذا، فإن المضمون الفعلي الذي يُفهم في كل من هاتين الطريقتين هو المضمون نفسه. لهذا فإن الوصف السابق لمقترب المؤرخ وصف غير وافٍ. فالمعرفة التاريخية لا يتمّ الحصول عليها إلاّ برؤية الماضي من حيث استمراريته مع الحاضر، وهذا ما يفعله المتخصص بالقانون بالضبط في ممارسته العملية المعيارية بأن «يضمن استمرارية القانون سليمة من دون انقطاع، ويصون تراث الفكرة القانونية»[270].

علينا أن ننظر، رغم ذلك، في ما إذا كانت الحالة التي نناقشها تميِّز فعلاً مشكلة الفهم التاريخي العامة. كان النموذج الذي بدأنا به نموذج فهم قانونٍ ساري المفعول. وفي هذه النقطة كان المؤرخ والدوغمائي يُعنيان بالموضوع نفسه. ولكن أليست هذه حالة خاصة؟ إن مؤرخ القانون الذي ينكبّ على الثقافات القانونية الماضية، وبالتأكيد كل مؤرخ آخر يلتمس فهم ماض ما لم تعد له استمرارية مباشرة مع الحاضر، لن يتعرف على نفسه في هذه الحالة التي ننظر فيها؛ أي حالة قانون

(270) Betti, op. cit., n. 62 a.

ساري المفعول. فهو سوف يقول إن للتأويلية القانونية مهمة دوغمائية غريبة تماماً عن سياق التأويلية التاريخية.

وفي الواقع تبدو لي الوضعية معاكسة تماماً. فالتأويلية القانونية تعمل على تذكيرنا بماهية الإجراء الحقيقي للعلوم الإنسانية. وهنا لدينا نموذج للعلاقة بين الماضي والحاضر التي نسعى وراءها. إن القاضي الذي يكيِّف القانون على وفق ضرورات الحاضر يسعى، من دون ريب، إلى إنجاز مهمة عملية، بيد أن تأويله ليس تحريفاً اعتباطياً بسبب ذلك على الإطلاق. وهنا مرة أخرى يعني الفهم والتأويل اكتشاف معنى مشروع وإدراكه. فالقاضي يسعى إلى أن يكون منسجماً مع «الفكرة القانونية» بأن يتوسط بينها وبين الحاضر. وهذا بالطبع توسط قانوني. فما يحاول فهمه هو دلالة القانون، وليس الدلالة التاريخية التي ينطوي عليها إعلان القانون، ولا الدلالة التاريخية التي تنطوي عليها حالات تطبيقه المعينة. لذلك، فإن توجهه ليس كتوجه المؤرخ، إنما هو يتوجه نحو تاريخه الخاص به هو، أعني راهنه هو. وبهذا فهو يستطيع أن يقارب على الدوام، بوصفه مؤرخاً، تلك المسائل التي يصل ضمنياً إلى قرار بصددها بوصفه قاضياً.

والمؤرخ من الجهة الأخرى، الذي ليست أمامه مهمة قضائية، إنما هو يحاول الكشف عن المعنى القانوني للقانون ـ مثل أي شيء آخر يتحدر إليه من التاريخ ـ أقول إن هذا المؤرخ ليس بمقدوره أن يتجاهل حقيقة أنه معني بإبداع قانوني يستلزم أن يُفهم بطريقة قانونية. إذ يجب عليه أن لا يتوفر على فهم تاريخي فقط، وإنما على فهم قانوني كذلك. من الصحيح أن محاولة مؤرخ ما التدقيق في نص قانوني ما زال مشروعاً إلى اليوم هي حالة خاصة. ولكن هذه الحالة الخاصة تبين لنا ما يحدد علاقتنا بأي نص تراثي. فالمؤرخ الذي يحاول أن يفهم القانون بموجب أصله التاريخي، لا يستطيع أن يتجاهل أثره المستمر؛ فهذا يطرح عليه تساؤلات حري به أن يطرحها هو على التراث التاريخي. أفلا يصدق هذا على كل نصّ؛ أي أن كل نصّ يجب أن يُفهم بناءً على ما يقوله؟ وألا يعني هذا أن النصّ بحاجة دائمة إلى إعادة صياغة؟ وألا تجري إعادة الصياغة هذه دائماً من خلال صلتها بالحاضر الراهن؟ وبقدر ما يكون الموضوع الفعلي للفهم التاريخي ليس

الأحداث ذاتها، إنما «دلالاتها»، يتضح أن الحديث عن شيء موجود في ذاته، وعن مقترب الذات منه، هو وصف غير صحيح لهذا الفهم. والحقيقة هي أن الفهم التاريخي يدلّ ضمناً ودائماً على أن التراث الذي يصلنا يتكلم في الحاضر، فيجب أن يُفهم في هذا التوسط، أو في الحقيقة بوصفه هو هذا التوسط. إذن، ليست التأويلية القانونية، في الحقيقة، حالة خاصة، إنما هي على العكس قادرة على إحياء المشكلة التأويلية بكل اتساعها، لتعيد بذلك تأسيس الوحدة الشكلية للتأويلية، التي يلتقي فيها المتخصص بالقانون واللاهوتي بالفيلولوجي.

لقد رأينا في ما سبق[271] أن أحد شروط الفهم في العلوم الإنسانية هو الانتماء إلى التراث. لنحاول الآن التحقق من هذا عبر رؤية كيف يحصل هذا العنصر البنيوي للفهم في حالة التأويلية القانونية واللاهوتية. من الواضح أن هذا الشرط ليس شرطاً مقيّداً إلى حد بعيد، شرط يجعل من الفهم أمراً ممكناً. فالطريقة التي ينتمي فيها المؤوّل إلى نصّه مثل الطريقة التي تنتمي فيها النقطة، التي منها نرى اللوحة، إلى منظور هذه اللوحة. إن المسألة ليست مسألة البحث عن وجهة نظر ليتبناها المرء بعد ذلك موقفاً. فالمؤوّل يجد على نحو شبيه وجهة نظره معطاة سلفاً، ولا يختارها اعتباطاً. وهكذا فإن الشرط الأساسي لإمكانية قيام التأويلية القانونية هو أن القانون ملزِمٌ لجميع أعضاء المجتمع بالطريقة نفسها. وإن لم يكن ذلك كذلك ـ كما في حالة دولة استبدادية، حيث تكون إرداة الحاكم المستبد فوق القانون ـ فلن تقوم للتأويلية قائمة، «مادام الحاكم المستبد بمقدوره أن يفسِّر كلماتِه بطريقة تبطل قواعد التأويل العامة»[272]. لأن القانون في هذه الحالة لا يُؤوّل بطريقة يتمّ فيها إصدار قرار حول القضية طبقاً للمعنى الصحيح للقانون. بل الأمر على عكس ذلك، فإرادة الطاغية غير المقيدة بالقانون تستطيع أن تفعل أيَّ شيء يبدو لها عدلاً من دون اعتبار للقانون؛ أي أنها إرادة لا تجهد لتؤول. إن الحاجة للفهم

(271) في أعلاه ص363، وفي أماكن متفرقة.

(272) Walch, p. 158.

[إن الاستبداد المستنير يعطي انطباعاً بأن الحاكم يؤول أوامره بطريقة لا تنتهك القانون، إنما تعيد تأويله، وبذلك يتوافق مع إرادته من دون حاجة إلى أية قاعدة استثناء].

والتأويل تنشأ فقط عندما يُسَنُّ شيء ما بطريقة يكون فيها، بوصفه شيئاً سُنَّ، ملزِماً وغير قابل للتغيير.

إن عمل التأويل هو تجسيد القانون في كلّ قضية معينة[273]؛ بمعنى أن عمله هو التطبيق. والتكملة الإبداعية للقانون المتضمنة فيه هي مهمة تُفرَدُ إلى القاضي، ولكنه خاضع للقانون بذات الطريقة التي يخضع فيها كل عضو في المجتمع. ومفهوم سيادة القانون يتضمن، كجزء من حقيقته، أن حكم القاضي لا يصدر عن قرار اعتباطي ولا يمكن التنبؤ به، إنما يصدر بعد التفكير ملياً فيه ككل. وكل شخص غمر نفسه في حالة معينة بمقدوره أن يفكر فيها ملياً. وهذا هو السبب من وراء وجود ثقة قانونية في الدولة التي يحكمها القانون؛ بمعنى أنه من الممكن مبدئياً معرفة الحالة بالضبط. فكل محامٍ، وكل مستشار قانوني بمقدوره، من حيث المبدأ، أن يقدم النصيحة الصائبة؛ أي أنه يستطيع أن يتنبأ بدقة بقرار القاضي على أساس القوانين الموجودة. فتطبيق قانون ما ليس مجرد مسألة تتعلق بمعرفة القانون. بالطبع من الضروري للمرء، الذي يتعين عليه أن يصدر حكماً قانونياً بشأن قضية معينة، أن يعرف القانون وجميع العناصر التي تحدده. ولكن الشيء الضروري هنا الذي يندرج تحت القانون هو أن النظام القانوني يُقرُّ بسريان مفعوله على كل فرد بلا استثناء. لذلك يمكن على الدوام فهم النظام القانوني القائم بحد ذاته؛ أي استيعاب أيّة تكملة ماضية للقانون استيعاباً دوغمائياً. وبالنتيجة ثمة ارتباط أساسي بين التأويلية القانونية والدوغمائية القانونية، وفي هذا الارتباط تتمتع التأويلية بمكانة مهمة جداً. ففكرة دوغمائية قانونية تامة، تجعل من كلّ حكم مجردَ تصنيفٍ للقضايا بموجبه، هي فكرة يتعذر الدفاع عنها[274].

---

(273) إن أهمية تجسد القانون أهمية مركزية جداً بالنسبة لفلسفة التشريع بحيث أن هناك أدباً ضخماً حول هذا الموضوع. قارن Karl Engisch, *Die Idee der Konkretisierung*, *Abhandlungen der Heidelberger Akademie* (1931). [وانظر كذلك أعماله الأحدث: *Methoden der Rechswissenschaft (Munich, 1972), pp. 39-80, and Recht und Sittlichkeit: Hauptthemen der Rechtsphilosophie* (Munich, 1971).

(274) قارن أف. فايكر الذي بحث مشكلة أمر قانوني صادر بصورة غير شرعية من وجهة نظر فنّ إصدار الحكم الشرعي، وبحث في مشكلة العناصر التي تحدده: *Gesetz und Richterkunst (1957)*.

لننظر الآن في حالة التأويلية اللاهوتية، كما بلورها اللاهوت البروتستانتي، وكما تنطبق على مسألتنا[275]. ونلمس هنا موازاة أصيلة مع التأويلية القانونية؛ لأنه هنا أيضاً لا يمكن للدوغمائية أن تدعي أية أولوية. يتجسد إعلان البشارة بأصالة في الوعظ، بمثل ما يتجسد النظام القانوني في الحكم. ولكن مايزال هناك اختلاف كبير بينهما. فالوعظ، بخلاف الحكم القانوني، ليس إضافة إبداعية إلى النصّ الذي يؤوله. لهذا لا تكتسب البشارة مضموناً جديداً في العظة يمكن أن يُضاهى بقوة حكم القاضي الذي يستكمل القانون. وليس من الصحيح أن البشارة بالخلاص تصبح متحددة بوضوح أكبر فقط من خلال أفكار الواعظ. فهو كواعظ لا يتحدث أمام مجتمع من الناس بنفس السلطة الدوغمائية التي يتحدث بها القاضي. من المؤكد أن الوعظ يُعنى أيضاً بتأويل حقيقة مشروعة، ولكن هذه الحقيقة هي إعلان، وسواء أكان إعلاناً ناجحاً أم لم يكن، فإنه لا تقرره أفكار الواعظ، بل تقرره قوة الكلمة نفسها، التي تدعو المرء إلى التوبة حتى وإن كانت العظة رديئة. إن الإعلان لا ينفصل عن تحققه. والتأسيس الدوغمائي للمبدأ المحض مسألة ثانوية. فالكتاب المقدس كلمة الله، وهذا يعني أن له أسبقية مطلقة على مبدأ أولئك الذين يؤوّلونه.

على التأويل ألا يتغاضى عن هذا الأمر. فحتى اللاهوتي الذي يؤول تأويلاً متنوراً؛ عليه ألاّ ينسى أن الكتاب المقدس هو الإعلان الإلهي عن الخلاص. إذن، لا يمكن أن يكون فهم هذا الإعلان، ببساطة، فهماً علمياً أو استكشافاً متنوراً لمعناه. كتب بولتمان مرة: «إن تأويل نصوص الكتاب المقدس يخضع بالضبط لنفس الشروط التي يخضع لها تأويل أي نصّ أدبيّ آخر»[276]. بيد أن معنى هذه

(275) وعلاوة على ذلك، فإن الجانب الذي يُناقش هنا، أي تغلب التأويلية على النزعة التاريخية، وهذا هو الغرض العام من البحث الحالي، له نتائج إيجابية بالنسبة للاهوت، التي تبدو قريبة من نظرات اللاهوتييْن إرنست فوخس وجيرهارد إبلينغ (Fuchs, *Hermeneutik* [2nd., 1960]; Ebeling, "Hermeneutik," in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3rd ed.). [وانظر كذلك مقالتي "في مشكلة الفهم الذاتي:، في *Philosophical Hermeneutics, tr. David E. Linge (Berkeley: University Press, 1976), pp. 44-58*].

(276) *Glauben und Verstehen*, II, 231.

العبارة غامض، فنحن نتساءل عمّا إذا لم يكن الأدب خاضعاً لشروط في الفهم غير تلك الشروط الشكلية العامة التي يجب أن تتحقق في كل نصّ. ويشير بولتمان نفسه إلى أن كلّ فهم يفترض علاقة حية بين المؤول والنصّ، أي علاقة المؤول السابقة بالموضوع الذي يتناوله النصّ. وهو يسمي هذا المطلب التأويلي الفهم المسبق؛ لأنه من الواضح ليس شيئاً يمكن اكتسابه خلال عملية الفهم، إنما هو مُفترض قبلاً. وهكذا يكتب هوفمان، الذي يقتبس منه بولتمان بإعجاب، أن تأويلية الكتاب المقدس تفترض علاقة مسبقة بمضمونه.

لعلنا نتساءل هنا، مع ذلك، عن طبيعة هذا «الافتراض القبلي»؛ فهل هو شيء يُعطى مع الحياة الإنسانية نفسها؟ وهل يحمل كل إنسان ارتباطاً سابقاً بحقيقية الوحي الإلهي؛ لأن الإنسان بما هو كذلك معني بالتساؤل عن الله؟ أم يتعين علينا أن نقول إن الوجود الإنساني يرى نفسه مولعاً بمسألة الله بوحي من الله أولاً، أي من الإيمان؟ ولكن حينئذ يصبح معنى الافتراض القبلي الذي يتضمنه تصور الفهم المسبق موضع تساؤل. ومن الآن لن يكون الافتراض القبلي صحيحاً كلياً إلاّ من وجهة نظر الإيمان الحقيقي.

وتعد هذه المشكلة في ما يتعلق بالعهد القديم مشكلة تأويلية جليلة. فأي تأويل لها صحيح، التأويل اليهودي، أم التأويل المسيحي المنطلق من العهد الجديد؟ أم أنهما تأويلان مشروعان؛ بمعنى هل بينهما شيء مشترك، وهل هذا هو ما يفهمه المؤول فعلاً؟ إن اليهودي الذي يفهم نصّ العهد القديم بطريقة تختلف عن فهم المسيحي له، يشترك معه في الافتراض القبلي في أنه هو أيضاً منشغل بمسألة الله. وفي الوقت نفسه سيرى أن اللاهوتي المسيحي يسيء فهم العهد القديم إن عدّ حقائقه معدَّلة من طرف العهد الجديد. ولهذا فإن الافتراض القبلي القائل إن المرء الذي تثير مشاعرَه مسألةُ الله ينطوي على ادعاء بمعرفة الإله الحق ووحيه. وحتى عدم الإيمان يتحدد بموجب الإيمان المطلوب من المرء. والفهم المسبق الوجودي الذي ينطلق منه بولتمان يمكن أن يكون فهماً مسيحياً فقط.

قد نستطيع التحرر من هذه النتيجة بأن نقول إن المرء يكفيه أن يعرف أن النصوص الدينية يجب أن تُفهم فقط كونها نصوصاً تجيب عن مسألة الله. فالمؤول

نفسه ليس بحاجة إلى أن يدعي الالتزام الديني. ولكن ماذا سيقول الماركسي، الذي يفهم الأقوال الدينية تعبيراً عن مصالح طبقية؟ فهو لن يقبل بالافتراض القبلي القائل إن الوجود الإنساني بما هو كذلك تثير مشاعره مسألة الله. فهذا الافتراض لا يذهب إليه إلاّ من يقرّ بخيار الإيمان بالله الحقّ أو عدم الإيمان به. وهذا يعني أن الدلالة التأويلية للفهم المسبق في اللاهوت دلالة لاهوتية. وعلى الرغم من ذلك، يبين تاريخ التأويلية كيف أن فهم النصوص يتحدد بفهم مسبق دقيق جداً. وترتبط التأويلية الحديثة، بوصفها فناً بروتستانتياً لتأويل الكتاب المقدس، على نحو واضح بطريقة سجالية بتراث الكنيسة الكاثوليكية الدوغمائي. وهذا لا يعني أن هذه التأويلية اللاهوتية تحمل دوغمائياً ميولاً قبلية، بحيث تقرأ في النصّ ما أقحمته هي فيه. فهي في الحقيقة، تعرض نفسها للخطر. ولكنها تؤمن أن كلمة الكتاب المقدس تخاطبنا، والشخص الذي يسمح لنفسه أن يُخاطب هو فقط من يفهم، سواء أكان مؤمناً أم شاكاً. ومن هنا يحظى التطبيق بالأولوية.

نستطيع أن نميز، إذن، ما تشترك فيه جميع أشكال التأويلية، وهو: المعنى الذي يُفهم، يتجسد عينياً، ويُدرك حقَّ الإدراك في التأويل فقط، ولكن الفعالية التأويلية تعد نفسها مقيدة كلياً بمعنى النصّ. فلا المتخصص بالقانون ولا اللاهوتي يعد التطبيق تحرراً من النصّ.

بأي حال، تبدو مهمة تجسيد شيء كلي وتطبيقه على المرء وظيفة مختلفة جداً في العلوم التاريخية. فإن تساءلنا عمّا يعنيه التطبيق هنا، وكيف يحدث في نوع الفهم الذي تضطلع به العلوم الإنسانية، استطعنا أن نعترف بأن هناك صنفاً معيناً من المادة التراثية تُطبَّق بذات الطريقة التي يفعلها المتخصص بالقانون فيما يخصّ القانون، وما يفعله اللاهوتي فيما يخصّ الإعلان. وكما في حالة القاضي الذي يسعى إلى إقامة العدل، وكما في حالة الواعظ الذي يعلن الخلاص، وكما أن معنى ما يُعلن، في الحالين كليهما، يجد تحققه التام في إعلان العدل وإعلان البشارة، كذلك هو الأمر في حالة نصّ فلسفي أو عمل أدبي، إذ بوسعنا أن نرى أن هذه النصوص تحتاج إلى فعالية خاصة من القارئ والمؤول، وأننا لسنا أحراراً في اتخاذ مسافة تاريخية منها. وسوف يتبين أن الفهم هنا يتضمن دائماً تطبيقاً للمعنى المفهوم.

ولكن هل ينتمي التطبيق بشكل أساسي وضروري إلى الفهم؟ سيكون الجواب عن السؤال بالنفي من وجهة نظر العلم الحديث، وسيُقال إن نوع التطبيق الذي يجعل من المؤول الشخصَ الذي يخاطبه النصّ أصلاً، إن صح التعبير، هو نوع غير علمي، ويجب أن يُقصى كلياً من دائرة العلوم التاريخية. فما يجعل من الثقافة المتنورة الحديثة ثقافة علمية هو بالضبط كونها تجعل من التراث موضوعاً، وتقصي منهجياً تأثير المؤوّل وزمانه على الفهم. قد يكون من الصعب غالباً تحقيق هذا الهدف، وسيكون من الصعب المحافظة على التمييز بين الاهتمام التاريخي والاهتمام الدوغمائي في حالة نصوص لا تخاطب شخصاً بعينه، وتدعي أنها مشروعة لكلّ من يتلقى التراث. وخير مثال على ذلك مشكلة اللاهوت العلمي وعلاقته بتراث الكتاب المقدس. ربما يبدو أن التوازن في هذه الحالة بين التأويل العلمي التاريخي والتأويل الدوغمائي موجود في عالم الفرد الشخصي. وربما يكون الأمر كذلك مع الفيلسوف، وأيضاً مع وعينا الجمالي عندما يجد نفسه بأزاء عمل فني يخاطبه. ولكن طبقاً لهذه النظرة يدعي العلم البقاء مستقلاً عن جميع التطبيقات الذاتية بسبب منهجه.

وهذا هو شكل المجادلة التي يمكن أن يقدمها مناصرو نظرية العلم الحديث. وتلك الحالات التي لا يستطيع فيها المؤول أن يحلّ بشكل مباشر محلَّ المخاطَبين الأصليين سوف تعد حالات نموذجية؛ حيث يكون لنص ما مخاطَبا معيناً تماماً، كما في حالة شريك في اتفاق، أو كما في حالة شخص يتسلم فاتورة، أو يتلقى أمراً. والآن، يجب علينا كيما نفهم النصّ فهماً تاماً أن نضع أنفسنا، إن جاز التعبير، محل المخاطَبين، وبقدر ما يعمل انتقالنا هذا على منح النص شكلاً عينياً مجسداً تماماً، فإننا نستطيع أن نعدّه إنجازاً تأويلياً. ولكن عملية نقل أنفسنا هذه إلى موقع القارئ الأصلي (كما يذهب إلى ذلك شليرماخر) شيء مختلف عن التطبيق تمام الاختلاف. فهي تتخطى فعلياً مهمة التوسط بين اللحظة السابقة والآن، بين الأنت والأنا، التي هي ما نعنيه بالتطبيق، والتي تعدها التأويلية القانونية مهمتها أيضاً.

لناخذ مثالاً على فهم أمر من الأوامر. يوجد الأمر حيثما يكون هناك شخص

يمتثل له. وهنا ينتمي الفهم، إذن، إلى علاقة بين الأشخاص، أحدهم يعطي الأمر. يعني فهم الأمر تطبيقه على حالة معينة يتعلق بها. صحيح أن الشخص يطلب من الآخر أن يعيد عليه الأمر كي يتأكد من أنه فهمه، ولكن هذا لا يغير شيئاً من حقيقة أن الأمر يُمنح معنى حقيقياً عندما يتم تنفيذه وتجسيده طبقاً لمعناه. وهذا هو السبب من وراء قيام رفض صريح للامتثال، الذي هو ليس مجرد تمرد بسيط، إنما هو ينشأ عن معنى الأمر وتجسده. فالشخص الذي يرفض الامتثال لأمر ما يفهم هذا الأمر؛ ولأنه يطبقه على الحالة ويعرف ماذا يعني امتثاله للأمر في تلك الحالة، فإنه يرفض. فمعيار الفهم كما هو واضح لا يكمن في كلمات الأمر الفعلية، ولا في ذهن الآمر، إنما هو يكمن فقط في فهم الحالة، وفي السلوك المسؤول للشخص الممتثل للأمر. وحتى لو كان الأمر مدوناً كي يتم التأكد من أنه سيفهم بشكل صحيح ويُنفذ، فإنه ما من أحد يفترض أن هذا سيجعل الأشياء واضحة. والحالة الهزلية التي تُنفذ فيها الأوامر حرفياً طبقاً لمعناها شيء معروف جيداً. وهكذا فإنه ما من شك في أن متلقي الأمر ينبغي عليه أن ينجز فعلاً إبداعياً معيناً في فهم معنى الأمر.

لو تخيلنا مؤرخاً يتناول نصاً تراثياً يدور حول أمر من الأوامر، ويسعى إلى فهمه، فإنه بالطبع في حالة مختلفة تماماً عن حالة المخاطَب الأصلي. فهو ليس الشخصَ الذي يوجَّه إليه الأمر، ولذلك لا يستطيع أن يجعل هذا الأمر موجهاً إليه. ولكن إن أراد حقاً أن يفهم الأمر، فعليه أن ينجز، على مستوى الفكر، نفس الفعل الذي أنجزه متسلم الأمر المقصود. وهذا الأخير، الذي يطبق الأمر على نفسه، يقدر أيضاً على التمييز بين فهم الأمر والامتثال له. وبإمكانه ألاّ يمتثل للأمر حتى عندما، وبالضبط عندما، يفهمه. ربما يصعب على المؤرخ أن يعيد بناء الحالة الأصلية التي نشأ فيها الأمر. ولكنه سيفهمها تماماً فقط عندما يجعل الأمر عينياً. وهذا إذن مطلب تأويلي، وهو: فهم النصّ بمقتضى الحال المحددة التي كُتب فيها.

وطبقاً لفهم العلم لذاته، فإنه ليس مهماً، بالنسبة للمؤرخ، أن يكون النصّ قد وُجِّه لشخص بعينه، أم قُصِد منه «أن ينتمي للعصور جميعها». فمطلب التأويلية

العام هو، في الحقيقة، أن كل نصّ يجب أن يُفهم حسب الهدف المخصص له. غير أن هذا يعني أن الثقافة المتنورة تسعى أولاً إلى فهم كل نصّ بما هو كذلك، ولا تقبل بصحة ما يقوله، فهي لا تحسم الموضوع. من المؤكد أن الفهم تجسيد عيني، ولكنه تجسيد يحتفظ بمسافة تأويلية. فالفهم ممكن فقط إذا ما أبعد المرءُ نفسَه عن اللعبة. تلك هي موجبات العلم.

يُقال عموماً، طبقاً لهذا التأويل الذاتي في منهجية العلوم الإنسانية، إن المؤول يتخيل مخاطَباً لكل نصّ، سواء أخاطبه النصّ صراحة أم لم يخاطبه. وهذا المخاطَب هو في كل نصّ القارئ الأصلي، والمؤول يعرف أن هذا الشخص يختلف عنه. ويتضح هذا عندما عبرنا عنه بهذه الطريقة السالبة. فالشخص الذي يحاول أن يفهم نصّاً ما، سواء أكان فيلولوجياً أم مؤرخاً، فإنه على أية حال لا يطبق ما يقوله النصُّ على نفسه. فهو يحاول فقط فهم ما يقوله المؤلف، فإن كان يحاول أن يفهم فقط، فهو غير معني بالحقيقة الموضوعية لما يقال بحد ذاته، وهو غير معني بذلك حتى وإن ادعّى النصُّ نفسُه بلوغَه الحقيقة. وبصدد هذه النقطة يتفق الفيلولوجي والمؤرخ.

من الواضح أن الدراسة التاريخية ليست هي الدراسة التأويلية. وسوف نكتشف، عبر فحص اختلافاتهما المنهجية، أن ما يشتركان فيه فعلاً هو ليس ما يفكران فيه عموماً. فالمؤرخ له توجه مختلف نحو نصوص الماضي، فيحاول أن يكتشف من خلال النصوص شيئاً ما عن الماضي. هو يستخدم إذن المادة التراثية الأخرى ليستكمل ما تقوله النصوص ويتحقق منه. ويرى ضعفاً في اعتقاد الفيلولوجي بأن نصّه عمل فني. فالعمل الفني عالم كامل مكتفٍ بذاته. ولكن المؤرخ لا يعنى بمعرفة اكتفاء ذاتي كهذا. وقد قال دلتاي مرة، على الضد من شليرماخر: «تودّ الفيلولوجيا أن ترى الاكتفاء الذاتي موجوداً في كل مكان»[277]. ولو أن عملاً أدبياً من أعمال الماضي خلّف انطباعاً في نفس المؤرخ، فليس لهذا دلالة تأويلية عند المؤرخ. فمن المحال أساساً أن يعتقد أنه المخاطَب الذي يتوجه

(277) *Der junge Dilthey*, p. 94.

إليه النصُّ، وأن يقبل ما يدّعيه النصّ. إنما هو بالأحرى يفحص النصَّ كيما يجد فيه شيئاً لم يحاول النصُّ تقديمه. وهذا يصدق حتى على المادة التراثية التي هي ذاتها تدّعي أنها تمثيل تاريخي. فحتى كاتب التاريخ يخضع للنقد التاريخي.

وعليه فإن المؤرخ يتخطى التأويلية، ويكتسب مفهوم التأويل معنى جديداً وأكثر تحدداً. فالتأويل لا يعود يعني، كما يعني للفيلولوجي، الفعل الصريح لفهم نصّ معطى. فمفهوم التأويل التاريخي يتطابق كثيراً مع مفهوم التعبير *expression*، الذي لا تفهمه التأويلية التاريخية بمعناه الكلاسيكي التقليدي؛ أي كمصطلح بلاغي يشير إلى العلاقة بين اللغة والفكر. فما يعبِّر عنه التعبيرُ ليس فقط ما افتُرض أنه مُعبَّرٌ فيه ـ أي ما قُصِدَ من ورائه ـ بل هو يعبّر أيضاً في المقام الأول عمّا تعبّر عنه الكلمات من دون أن يُقصد إليه؛ أي ما «ينمّ عليه» التعبير إن جاز القول. وبهذا المعنى الواسع تشير كلمة «تعبير» إلى أبعد مما يشير إليه التعبير اللغوي؛ فهو يشتمل في الحقيقة على كل شيء يتعين علينا استكناهه. لا يشير التأويل هنا، إذن، إلى المعنى المقصود، إنما إلى المعنى الخفيّ الذي يجب كشفه. وبهذا الشكل فكلُّ نصٍّ لا يقدم معنى واضحاً يمكن إدراكه، إنما هو معنى يحتاج، من وجوه عديدة، إلى أن يؤوَّل. فالنصّ بالمقام الأول ظاهرة تعبير. والمؤرخ معني بهذا الجانب، وهذه نقطة مفهومة. إذ تعتمد القيمة الوثائقية لتقرير ما، مثلاً وإلى حد ما، على ما يعرضه النصُّ بوصفه ظاهرة تعبير. ومن خلال هذا يمكن أن يكتشف المرء ما قصده الكاتب من دون أن يقوله، وإلى أية جهة كان انتماؤه، وبأية رؤى قارب الأشياء، أو يمكن توقع حتى إلى أية درجة افتقر فيها إلى الاستقامة أو مارس فيها التضليل. وهذه العناصر الذاتية التي تؤثر في الشهادة يجب وضعها في نظر الاعتبار. ولكن يجب قبل كلّ شيء تأويل مضمون المادة التراثية نفسها، حتى وإن كانت جدارتها الذاتية راسخة؛ بمعنى أن النصّ يُفهم بوصفه وثيقة يمكن اكتشاف معناها الحقيقي فقط مما وراء معناها الحرفي، وبمقارنتها بمعطيات أخرى نستطيع تقدير قيمتها التاريخية.

وبناءً على ما تقدم فإن المبدأ الأساسي للمؤرخ هو أن يؤوّل التراث بمعنى مختلف عن المعنى الذي تتطلبه النصوص لذاتها. فهو سيذهب دائماً إلى ما وراء

هذه النصوص، وإلى ما وراء ما تعبر عنه، ليبحث في الواقع الذي تعبر عنه هذه النصوص كَرْهاً. يجب أن تُعامَل النصوص بالطريقة نفسها التي تُعامل بها المواد التاريخية المتاحة الأخرى؛ أي تلك الأشياء التي تُسمّى بقايا الماضي. وشأن كل شيء آخر، تحتاج النصوص إلى الشرح؛ أي ألاّ تُفهم بمقتضى ما تقوله فقط، إنما بمقتضى ما تجسده أيضاً.

وهنا يبلغ مفهوم التأويل ذروته. فالتأويل ضروري حين لا يمكن فهم معنى نصّ ما فهماً مباشراً. وهو ضروري حين لا يجد المرء في نفسه استعداداً لأن يثق بما تعرضه علينا ظاهرة ما. وعلى هذا النحو يؤوِّل عالمُ النفس؛ وذلك بأن لا يقبل تعبيرات الحياة في معناها المقصود، إنما هو يحفر في ما حدث في طبقات اللاوعي. وعلى الوجه نفسه يؤول المؤرخُ معطياتِ التراث كيما يكتشف المعنى الحقيقي الذي تعبر عنه، ويكتشف في الوقت نفسه ما تخفيه هذه المعطيات.

ثمة توتر طبيعي إذن بين المؤرخ والفيلولوجي الذي يسعى إلى فهم النصّ من أجل جماله أو حقيقته. أما تأويل المؤرخ فلا يُعنى بما يعبر عنه النصّ ذاته، وليست له علاقة بالمعنى الذي يقصده النصّ. فثمة نزاع أساسي هنا بين الوعي التاريخي والوعي الأدبي، على الرغم من أن هذا النزاع بالكاد يكون موجوداً الآن، إذ غيّر الوعي التاريخي أيضاً توجّه الناقد. فتخلى عن الادعاء بأن نصوصه ذات مشروعية معيارية بالنسبة له. ولم يعد يعتبرها نماذج تمثّل أفضل ما تمّ التفكير فيه، وأفضل ما قيل، إنما هو ينظر إليها بطريقة لم تكن هي ذاتها تتوقعها؛ فهو ينظر إليها بوصفه مؤرخاً. جعل هذا من الفيلولوجيا والنقد فرعين دراسيين مساعدين للدراسات التاريخية. ويمكن أن نلمح هذا عندما بدأت الفيلولوجيا الكلاسيكية تدعو نفسها علم الثقافة القديمة (هذا ما يقوله فيلاموفيتز). فهو قسم من البحث التاريخي يُعنى أساساً باللغة والأدب. والفيلولوجي مؤرخ، وبذلك فهو يكتشف بعداً تاريخياً في مصادره الأدبية. والفهم كما يراه، إذن، مسألة تتعلق بإيجاد مكان لنصّ معين في سياق تاريخ اللغة، والشكل الأدبي، والأسلوب، وما سواها؛ وبذلك يوسِّطه على نحو أساسي مع السياق الكلي للحياة التاريخية. وأحياناً تنفذ طبيعة الفيلولوجي الأصلية من خلال ذلك. وهكذا فهو بتقييمه للمؤرخين القدامى يجنح

إلى أن يمحض هؤلاء الكتّاب العظام مصداقية أكبر من تلك التي يجدها المؤرخ مسوغة. فهذه السذاجة الآيديولوجية، التي تدفع بالفيلولوجي إلى أن يغالي في تقييم نصوصه على أنها دليل، هي آخر ما تبقى من ادعائه القديم بأن يكون نصيرَ الـ«فصاحة»، والوسيطَ للأدب الكلاسيكي.

لنبحث الآن فيما إذا كان هذا الوصف لإجراء العلوم الإنسانية، الذي يكون فيه المؤرخ والناقد اليوم متشابهين، وصفاً دقيقاً، وفيما إذا كانت دعوى الوعي التاريخي بالكلية دعوى مسوغة. فيما يتعلق بالفيلولوجيا يبدو الأمر عرضة للتساؤل(278). فالناقد يسيء فهم طبيعته، كنصير للفصاحة، إن هو انحنى لمعيار الدراسات التاريخية. فإن كانت نصوصه تتمتع بطبيعة نموذجية بالنسبة له، فربما يتعلق هذا بالشكل أساساً. فالنزعة الإنسانوية القديمة اعتقدت أن كل شيء في الأدب الكلاسيكي قد قيل بطريقة نموذجية؛ ولكن ما يقال بهذه الطريقة هو فعلاً أكثر من كونه نموذجاً شكلياً. فالفصاحة لم تسمَّ بهذه التسمية فقط لأن ما يقال فيها يقال بشكل جميل، ولكن أيضاً لأن شيئاً جميلاً يقال. فهي تسعى إلى أن تكون أكثر من مجرد بلاغة. وما يصدق على التقاليد الشعرية القومية على نحو خاص هو أننا لا نغبطها لقوتها الشعرية، وخيالها، وبراعتها التعبيرية فقط، بل قبل ذلك للحقيقة التي تتكلم فيها.

فإن كان مايزال هناك، في عمل الناقد، شيء من الإقرار بالنماذج فقط، فإنه في الواقع لا يربط نصوصه فقط بمخاطَب معاد بناؤه، ولكن بنفسه أيضاً (على الرغم من أنه لا يرغب في الموافقة على ذلك). ففي قبول النماذج ثمة دائماً فهمٌ لا يترك نموذجيتها من دون حسم، فهو بالأحرى قد اختارها، وعدّ نفسه ملزماً بها. ولهذا السبب فإن ارتباط المرء بنموذج يشبه دائماً اقتفاء آثار خطوات شخص آخر. وكما أن هذا أكثر من كونه مجرد محاكاة، لذلك فإن الفهم شكل من المواجهة جديد على الدوام، ويتمتع بطبيعة حدث لأنه بدقة لا يترك الأشياء غير

(278) Cf. the essay by H. Patzer, "Der Humanismus als Methodenproblem der klassischen Philologie," *Studium Generale*, 1 (1947), 84-92.

محسومة، إنما هو يتضمن التطبيق. فالناقد الأدبي ينسج، إن صح التعبير، شيئاً إضافياً صغيراً في نسيج التراث العظيم الذي يسندنا.

فإن اعترفنا بهذا، أمكن للنقد والفيلولوجيا أن يحرزا المكانة الحقيقية والمعرفة اللائقة فقط من خلال تحرير نفسيهما من التاريخ. ومع ذلك يبدو لي هذا نصف الحقيقة. إذ يجدر بنا أن نتساءل عما إذا لم تكن الصورة التي صورنا بها هنا المقترب التاريخي هي ذاتها قد شُوِّهت. ربما لا يجب على مقترب الناقد والفيلولوجي فقط، بل ومقترب المؤرخ أيضاً ألاّ تتجه كثيراً نحو المثال المنهجي الذي تقدمه العلوم الطبيعية، بقدر ما تتجه نحو النموذج الذي تعرضه علينا التأويلية القانونية واللاهوتية. قد يكون المقترب التاريخي إلى النصوص مختلفاً على نحو خاص عن الرباط الأصلي الذي يجمع الناقد بنصوصه. وقد تكون محاولة المؤرخ النفاذ داخل النصوص ليجبرها على منح المعلومات التي لم تقصدها، والتي لا تقدر هي بذاتها على تقديمها. ويبدو أن ذلك كذلك فيما يتعلق بالنص الفردي. إن المؤرخ يقارب نصوصه بالطريقة التي يقارب بها قاضي التحقيق شهودَه. ولكن مجرد إقامة الوقائع، المستنبطة من شهود محمّلين بأحكام مسبقة، لا يجعل من المرء مؤرخاً. إن ما يجعله مؤرخاً هو فهمه لدلالة ما يجده. فشهادة التاريخ إذن مثل الشهادة التي يُدلى بها أمام المحكمة. وليس مصادفة أن تستخدم الألمانية الكلمة نفسها لكليهما، وهي Zeugnis شهادة. وفي كلا الحالين تساعد الشهادة على إقامة الوقائع. ولكن الوقائع ليست موضوعات البحث الحقيقية؛ إنها مجرد مواد أمام مهمة القاضي ومهمة المؤرخ، بمعنى إصدار قرار بالنسبة للقاضي، وبالنسبة للمؤرخ إقامة دلالة تاريخية لحادثة ما ضمن كلية وعيه التاريخي الذاتي.

وهكذا، ربما يكون الاختلاف كله مجرد قضية معيار. فعلى المرء أن يختار بحرص شديد إن أراد الوصول إلى الأساسيات. لقد بينا أن التأويلية التقليدية حددت بشكل مفتعل أبعاد الظاهرة، وربما يصدق الشيء نفسه على المقترب التاريخي. أفليس صحيحاً هنا أيضاً أن الأشياء المهمة الحقيقية تسبق أي تطبيق للمناهج التاريخية؟ إن تأويلية تاريخية لا تتخذ من طبيعة السؤال التاريخي شيئاً

مركزياً لها، ولا تبحث في دوافع المؤرخ لفحص المادة التاريخية، سوف تفتقر إلى عنصرها الأهم.

فإن قبلنا بهذا، ستظهر العلاقة بين الفيلولوجيا والدراسات التاريخية فجأة مختلفة تماماً. ورغم أننا تحدثنا عن الإنسانيات بأنها تقع تحت سيطرة غريبة من طرف الدراسات التاريخية، إلاّ أن حديثنا ذاك ليس الكلمة الفصل بهذا الصدد. إذ يبدو لي بالأحرى أن مشكلة التطبيق، التي كنا قد ذكرْنا الناقد بها، تميز أيضاً حالة الفهم التاريخي المعقدة جداً. فيبدو أن جميع المظاهر ضد ذلك؛ لأن الفهم التاريخي يبدو أنه يقصِّر تماماً عن ادعاء النصّ التراثي بالقدرة على التطبيق. لقد رأينا أن التاريخ لا ينظر إلى النصّ بمقتضى قصد النصّ، بل بمقتضى قصده هو المميز والمختلف ـ أي بوصفه مصدراً تاريخياً ـ مستخدماً إياه لفهم ما لم يقصده النصّ مطلقاً، ولكننا نجده رغم ذلك مُعبَّراً فيه.

لو نظرنا عن كثب، مع ذلك، فسيثار التساؤل عمّا إذا كان فهم المؤرخ مختلفاً فعلاً من حيث بنيته عن فهم الفيلولوجي. صحيح أنه يتأمل النصّ من وجهة نظر أخرى، بيد أن هذا الاختلاف في القصد ينطبق فقط على النصّ الفردي بحد ذاته. ومع ذلك، يشكّل النصّ الفردي، بالنسبة للمؤرخ، مع مصادر وشهادات أخرى، وحدة التراث الكلية. فالتراث الكلي الموحد هو موضوعه التأويلي الحق. وهذا هو ما يتعين عليه فهمه بذات الطريقة التي يفهم فيها الفيلولوجي نصَّه من حيث وحدة معناه. لذلك ينبغي على المرء أيضاً أن ينفذ مهمة التطبيق. وإليك النقطة المهمة: إن الفهم التاريخي يتكشف عن أنه نوع من أنواع النقد الأدبي مدوّن بشكل أوسع.

ولكن هذا لا يعني أننا نشارك مقترب المدرسة التاريخية التأويلي المشكلاتِ التي رسمنا خطوطها في أعلاه. فقد تحدثنا عن هيمنة المخطط الفيلولوجي في الفهم الذاتي التاريخي، واستخدمنا تأسيس دلتاي للعلوم الإنسانية كي نبين أن هدف المدرسة التاريخية في رؤية التاريخ حقيقة واقعة وليس مجرد مركبات متكشفة من الأفكار، هو هدف لم تكن ثمة إمكانية لتحقيقه. ونحن من جهتنا لا نؤكد، مع دلتاي، أن كل حدث له معنى شأنه شأن النصّ. وعندما دعوت التاريخ نقداً مدوناً

بشكل أوسع، فهذا لم يعن أن تُفهم الدراسات التاريخية كجزء من التاريخ العقلي.

وأنا أقول العكس تماماً. لقد رأينا، بشكل صحيح كما أعتقد، ما يحدث في قراءة نصّ. فالقارئ الذي يكون أمام عينيه كتاب تاريخ العالم العظيم مفتوحاً هو قارئ غير موجود طبعاً. وكذلك أيضاً القارئ الذي يقرأ ببساطة ما موجود في النصّ عندما يضعه أمام عينيه، هو أيضاً غير موجود. فالحقيقة أن كل قراءة تتضمن تطبيقاً، لذلك فإن الشخص الذي يقرأ نصّاً ما هو نفسه جزء من المعنى الذي يفهمه. فهو ينتمي إلى النصّ الذي يقرأه. فخط المعنى الذي يُظهره له النصُّ في أثناء قراءته ينقطع دائماً وضرورة في اللاتحديد المفتوح. فهو يستطيع، بل يتعين عليه، أن يقبل حقيقة أن الأجيال القادمة سوف تفهم النصَّ بخلاف ما قرأه هو فيه. وما يصدق على كل قارئ يصدق أيضاً على المؤرخ. فالمؤرخ معنيّ بمجمل التراث التاريخي، الذي يتعين عليه توسيطه مع وجوده الحاضر إن أراد فهمه، وبهذه الطريقة يكشفه على المسقبل.

وبناءً على ذلك، نعترف أيضاً أن هناك وحدة داخلية بين الفيلولوجيا والنقد الأدبي من جهة والدراسات التاريخية من جهة أخرى، ولكننا لا نراها في كلية المنهج التاريخي، ولا في استبدال المؤول بالقارئ الأصلي، ولا في النقد التاريخي للتراث بحدّ ذاته، بل نراها على العكس في حقيقة أنهما كليهما ينفذان فعل التطبيق وإن اختلفا من حيث الدرجة. فإذا فهم الفيلولوجي أو الناقد نصّاً معيناً ـ أي فهم نفسه في النصّ بالطريقة التي تكلمنا عنها ـ فإن المؤرخ أيضاً يفهم نصَّ تاريخ العالم العظيم الذي اكتشفه هو، وكل نصّ يصلنا منه هو شذرة معنى، أو رسالة، إن صح القول، ويفهم نفسه في هذا النصّ العظيم. فكلاهما الناقد والمؤرخ ينبثقان إذن من النسيان الذاتي الذي كان قد عاقبهما به تفكير اعتبر منهجية العلم الحديث المعيارَ الوحيد. وكلاهما يجدان أساساً حقيقياً في الوعي المتأثر تاريخياً.

يبين هذا أن نموذج التأويلية القانونية كان، في الواقع، نموذجاً مفيداً. فعندما يعدُّ قاضٍ نفسَه مخولاً بأن يستكمل المعنى الأصلي لنصّ قانون ما، فإنه يفعل ما يحدث بالضبط في كلّ فهم آخر. فالوحدة القديمة لفروع التأويلية تتمتع باستقلالها

إن أدركنا أن الوعي المتأثر تاريخياً فاعل في الفعالية التأويلية بأسرها، فعالية الفيلولوجي وفعالية المؤرخ كذلك.

يصبح معنى التطبيق الذي تتضمنه جميع أشكال الفهم واضحاً الآن. فالتطبيق لا يعني أن نفهم أولاً شيئاً كلياً معيناً بذاته، وبعد ذاك نطبقه على حالة عينية؛ بل التطبيق هو فهم الكلي ـ النصّ ـ ذاته وليس شيئاً آخر. فالفهم يتكشف عن أنه نوع من التأثير، وهو يعرِفُ نفسه بأنه كذلك.

المبحث الثالث
تحليل الوعي المتأثر تاريخياً(*)

أ. حدود الفلسفة التأملية[279]

علينا أن نتساءل الآن عن كيفية تلازم المعرفة والتأثير. كنت قد أشرت آنفاً[280] أن الوعي المتأثر تاريخياً شيء آخر غير البحث في تاريخ تأثير عمل معين؛ أي ما يتركه عمل ما من أثر. إنما هو بالأحرى وعي بالعمل نفسه، ولهذا يكون له تأثير. كان الغرض من تفسير تشكل الآفاق وانصهارها تبيان كيفية عمل الوعي المتأثر تاريخياً. ومهما أكدنا أن الوعي المتأثر تاريخياً هو نفسه ينتمي إلى التأثير، فإن الشيء الأساسي بالنسبة له بوصفه وعياً هو أنه يمكنه أن يرتفع فوق ما يعيه. فبنية التأمل الانعكاسي معطاة أساساً مع كل وعي. لذلك يجب أن يصدق هذا أيضاً على الوعي المتأثر تاريخياً.

(*) يقول غادامير في كتابه **طرق هيدغر** إن لهذا الوعي وجوداً أكثر من كونه وعياً، أي أنه متأثرٌ ومحدَّدٌ تاريخياً، أكثر مما نتصور أنه محدِّدٌ ومؤثِّرٌ تاريخياً". وكنا قد ترجمناه في مرات سابقات إلى "الوعي التاريخي الفعال": وفي الحقيقة، إن هذا التعبير يشمل المعنيين. أي يمكن أن نقرأ التعبير قراءة أخرى: "الوعي المؤثِّر تاريخياً". (المترجمان)

(279) [إن التعبير "الفلسفة التأملية" هو من سبك هيغل ضد ياكوبي، وكانط، وفخته. وقد استخدم في "Glauben und Wissen"، ولكن بمعنى "الفلسفة التأملية للذاتية". وهيغل نفسه يضعه بمقابل تأمل العقل].

(280) قارن في أعلاه ص414.

ولعلنا نعبر عن الأمر بالشكل الآتي: عندما نتحدث عن الوعي المتأثر تاريخياً، أفلا نتقيد ضمن قوانين التأمل المحايثة، التي تحطم أي تأثير مباشر؟ وألا نُضطر إلى الإقرار بأن هيغل كان مصيباً، فننظر إلى أساس التأويلية بوصفه توسطاً مطلقاً للتاريخ والحقيقة؟

نحن لا نستطيع أن نَبْخَسَ هذه النقطةَ حقَّها إن تأملنا في رؤية العالم التاريخية وفي تطورها من شليرماخر إلى دلتاي. فدعوى التأويلية تبدو في كل مكان أنها يمكن أن تُلبّى فقط في لانهائية المعرفة، وفي الانصهار الفكري لمجمل التراث مع الحاضر. فنحن نرى أنها قائمة على مثال تنوير تامّ، وعلى لامحدودية أفقنا التاريخي، وعلى امّحاء تناهينا في لانهائية المعرفة، وباختصار تقوم على كلية وجود الروح التاريخية العارفة. من الواضح أن لا أهمية أساسية في أن النزعة التاريخية في القرن التاسع عشر لم تعبر أبداً عن إقرارها بهذه النتيجة. لقد وجدت هذه النتيجة تسويغها الأساسي في فكر هيغل، حتى وإن فضّل المؤرخون، المتعصبون للخبرة، الاقتباس من شليرماخر وفلهلم فون هومبولدت. وفي الحقيقة أنه لا شليرماخر ولا هومبولدت تأمل موقفه جيداً. فمهما شددا على الفردية، وعلى حاجز المغايرة، الذي يجب أن يتجاوزه فهمنا، فإن الفهم يجد تحققه الأساسي في لانهائية الوعي فقط، كما تجد فكرة الفردية أساسها هناك أيضاً. أما كون الفردية يستوعبها المطلق في وحدة الوجود فهو ما يجعل من معجزة الفهم أمراً ممكناً. وعليه فإن الوجود والمعرفة أيضاً يتداخلان بعضهما ببعض ضمن المطلق. فلا شليرماخر ولا كانطية هومبولدت، إذن، تشهدان على أنها نظامٌ مستقلٌ ومتميزٌ عن اكتمال المثالية التأملية في جدل هيغل المطلق. فنقد الفلسفة التأملية الذي ينطبق على هيغل ينطبق عليهما أيضاً.

قد نتساءل عمّا إذا لم يكن من الممكن أن تتعرض محاولتنا إقامة تأويلية تاريخية للنقد نفسه. فهل أفلحنا في النأي بأنفسنا عن المزاعم الميتافيزيقة للفلسفة المثالية؟ وهل منحنا الخبرة التأويلية شرعية من خلال قبولنا بالنقد الذي وجهه الهيغليون الشباب لهيغل؛ وهو نقد أثبت التاريخ أهميته البالغة؟

بُغيةَ تحقيق ذلك، علينا أن نعترف بأن التأمل المطلق ذو قوة إكراهية فائقة،

ونعترف بأن نقاد هيغل لم يفلحوا أبداً في التحرر من رقية هذا التأمل السحرية. ونحن نستطيع أن نفصل مشكلة التأويلية التاريخية عن النتائج الهجينة للمثالية التأملية إذا ما رفضنا فقط الاقتناع بالاختزال اللاعقلاني لها، ولكن يجب أن نحتفظ بحقيقة فكر هيغل. فنحن معنيون بفهم الوعي المتأثر تاريخياً بطريقة لا تنحل فيها مباشرية العمل وتفوقه إلى مجرد واقع انعكاسي في وعي التأثير؛ أي أننا معنيون بتصور واقع يحدد قدرة التأمل الكلية ويتجاوزها. وكانت هذه هي بالضبط النقطة التي توجه إليها نقد هيغل، حيث أثبت مبدأ الفلسفة التأملية نفسَه أنه فوق جميع النقاد.

ويمكن أن يتجسد هذا في نقد هيغل للـ«شيء في ذاته» الكانطي[281]. لقد حدد مخططُ كانط النقدي تطبيق المقولات على موضوعات الخبرة الممكنة، وأعلن أن الشيء في ذاته الذي يقع خلف الظواهر لا يمكن معرفته. وهيغل يعترض في مناقشته الجدلية أنه بإقامة هذا التمييز، وفصل الظاهرة عن الشيء في ذاته، فإن العقل كان يثبت أن هذا التمييز فيه هو. وبهذا فإنه لا يقف البتة بمواجهة حدوده الخاصة به؛ إنما هو بالأحرى من أقام هذا الحد، وهذا يعني أنه قد تجاوزه. فما يجعل من الحد حداً يعرف أيضاً كلا جانبي هذا الحد. فجدل الحد لا يكون قائماً إلاّ بتخطيه. وهكذا، فإن نوعية الوجود في ذاته التي تميز الشيء في ذاته من مظهره، تكون قائمة في ذاتها بالنسبة لنا فقط. فما يظهر في جدل الحدّ بشكل تعميم منطقي يصبح معيَّناً في الوعي من خلال خبرة أن الوجود في ذاته المميز عن الوعي هو آخر بالنسبة لنفسه، ويُعرف من حيث حقيقته عندما يُعرف كذات؛ أي عندما يعرف نفسه في وعي ذاتي تام ومطلق. وسوف نتناول مشروعية هذه المناقشة وحدودها لاحقاً.

إن النقد المتنوع الموجَّه لفلسفة العقل المطلق هذه من طرف نقاد هيغل لا يمكن أن يصمد أمام النتائج المنطقية لتوسط الذات الجدلي الذي وصفه هيغل، خصوصاً في ظاهراتيته؛ أي في علم معرفة الظواهر. فالقول إن الآخر يجب أن

(281) Cf. *Encyclopedia*, § 60.

يُجرَّب لا بوصفه آخر بالنسبة لي أنا يدركه الوعي الذاتي المحض، بل بوصفه أنت ـ وهذا القول يمثل نموذج جميع الاعتراضات ضد لانهائية جدل هيغل ـ لا يثير تحدياً جدياً أمام هيغل. فالعملية الجدلية لظاهراتية العقل قد لا يحددها شيء بقدر ما يحددها الاعتراف بالأنت. ومن أجل التنويه بمراحل قليلة من هذا التاريخ، نقول: إن وعينا الذاتي الخاص يصل، كما يرى هيغل، إلى حقيقة وعيه بذاته فقط من خلال الصراع من أجل الحصول على اعتراف الآخر. والعلاقة المباشرة بين الرجل والمرأة هي المعرفة الطبيعية للاعتراف المتبادل (p. 325) [282]. وفيما وراء هذا، فإن الضمير يمثل الجانب الروحي للمعترف به. ولا يمكن إنكار أن اعتراضات فيورباخ وكيركغارد يمكن توقعها سلفاً عندما يصف هيغل أشكال الروح هذه.

إن مجادلة مفكر مطلق هي ذاتها ليست لها نقطة بداية. فالنقطة الأرخميدية التي يمكن منها إسقاط فلسفة هيغل لا يمكن إيجادها من خلال التأمل. والتفوق الشكلي الذي تتمتع به الفلسفة التأملية يتمثل بالضبط في أن كل موقف ممكن يُستدرج إلى داخل حركة الوعي التأملية يعود إلى نفسه. فالاحتكام إلى الحضور المباشر ـ كحضور الطبيعة الجسدية، أو الأنت الذي يطرح ادعاءه علينا، أو وقائعية الحادثة التاريخية المُستغلقة، أو واقع علاقات الإنتاج ـ كان دائماً مُفنَّداً ذاتياً، فهو نفسه ليس علاقة مباشرة، إنما فعالية انعكاسية. أما نقد اليسار الهيغلي، نقد يكون على هيأة تسوية فكرية وحسب، والذي يخفق في أن يضع في اعتباره التحول الواقعي للعالم، أي المبدأ الكلي في تحول الفلسفة إلى علم للسياسة، أقول إن هذا المبدأ هو حتماً إلغاء ذاتي للفلسفة[283].

---

(282) [قدمت تأويلاً تفصيلياً لجدل الاعتراف: (*Phenomenology of Mind*, IV, A: "Independence and Dependence of Self-Consciousness: Lordship and Bondag") في كتابي *Hegel's Dialectic: Five Hermeneuyical Studies, tr. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1976), ch. 3*].

(283) وهذا واضح في الكتابة الماركسية حتى يومنا هذا. قارن الدرس الحيويّ المفصّل في مقالة يورغن هابرماس "Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus," *Philosophische Rundschau*, 5, nos. 3/4 (1957), 183ff.

وهكذا يطرح التساؤل عن المدى الذي يكون فيه التفوق الجدلي للفلسفة التأملية الانعكاسية مماثلاً لحقيقة أساسية، وعن المدى الذي يختلق فيه التفوق مجرد مظهر شكلي. فحجج الفلسفة التأملية الانعكاسية لا يمكنها أن تحجب أساساً واقعة أن هناك حقيقة ما في نقد الفكر التأملي المتأسس على موقف الوعي الإنساني المتناهي. ويظهر هذا على نحو خاص لدى أتباع المثالية؛ أعني كلاً من النقاد الكانطيين المحدثين لفلسفة الحياة والفلسفة الوجودية. ولم يكن هاينريش ريكرت، الذي حاول في العام 1920 أن يحطم فلسفة الحياة من خلال الحجة، قادراً على أن يشغل منزلة قريبة من منزلة تأثير نيتشه ودلتاي، وهو التأثير الذي كان يتنامى آنذاك. فمهما أقام المرء بوضوح الدليل على التناقضات الداخلية لجميع الرؤى النسبية، فإن الأمر يبقى كما وصفه هيدغر: إن جميع تلك الحجج الظافرة تحاول أن تصرع إحداها الأخرى[284]. فمهما بدت هذه الحجج مُفحمةً تظلّ مفتقدة إلى القصد الرئيس. وحين يلجأ المرء إليها يثبت جدارته، ومع ذلك فإنها لا تعبر عن أية بصيرة فائقة ذات قيمة. فالحجة القائلة إن أطروحة الشكية أو النسبية تفند نفسها في حدود ادعائها بالحقيقة، حجة لا يمكن تفنيدها. ولكن ما الذي تقدمه؟ إن الحجة العكسية التي يتبين نجاحها هنا ترتد ضد المحتج، لأنها تزرع الريبة في قيمة حقيقة الانعكاس. إن الشيء المؤثر ليس واقع الشكية، أو واقع حقيقة النسبية المنحلة، إنما ادعاءُ الحجةِ الشكليةِ بالحقيقة.

لهذا تكون شكلانية الحجة الانعكاسية ذات شرعية فلسفية خادعة. فهي في الحقيقة لا تخبرنا أي شيء. ونحن نعرف هذا جيداً من السوفسطائيين الإغريق الذين أقام أفلاطون الدليل على داخلهم الأجوف. وهو من رأى بوضوح أيضاً أنه لا يوجد معيار مقنع بما يكفي حتى يمكن من خلاله التمييز بين القول الفلسفي الحقيقي والقول السوفسطائي. فهو يبين في **الرسالة السابعة**، على نحو خاص، أن وجود إمكانية شكلية لدحض قضية ما لا يستبعد بالضرورة إمكانية صدقها[285].

(284) Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 229.

(285) وهذا هو معنى الفقرة الصعبة من **الرسالة السابعة** 343cd، وعلى أولئك الذين أنكروا صحة نسبتها إلى أفلاطون أن يفترضوا أفلاطون ثانياً مجهولاً. [انظر دراستي =

ونموذج الحجة الفارغة يمثله السؤال السفسطائي عن قدرة المرء على البحث في شيء ما لا يعرفه أصلاً. إن هذا الاعتراض السوفسطائي، الذي يصوغه أفلاطون في محاورة **مينون**، لا يتم التغلب عليه، على نحو كافٍ، من خلال حجة متفوقة، بل من خلال الاستعانة بأسطورة وجود النفس في وقت سابق[286]. وهذه الاستعانة تهكمية جداً، مادامت أسطورة وجود النفس في وقت سابق والتذكر، التي افترض فيها حلّ لغز المساءلة والبحث، لا تطرح يقيناً دينياً، بل تعتمد على يقين النفس الباحثة عن المعرفة، وهو يقين يقوم بمقابل فراغ الحجج الشكلية. ورغم ذلك يميز أفلاطون ضعفاً مميزاً في الفكر؛ وهو أنه يقيم نقده للحجة السوفسطائية على أساس أسطوري وليس على أساس فكري. فكما أن الرأي الصائب هو هِبةٌ ومنّةٌ إلهيتين، فإن البحث عن الفكر الصائب، وإدراكه، ليس ملكة ذاتية للعقل البشري. وسنرى لاحقاً أن التسويغ الأسطوري الذي يقدمه أفلاطون لجدل سقراط هو تسويغ بالغ الأهمية. فلئن لم يُدحض السوفسطائيون ـ وهذا أمر لا تصل إليه الحجة ـ فإن حجتهم ستفضي إلى الاستسلام. إنها حجة «العقل الكسول»، وهي حجة ذات أهمية رمزية حقاً، مادام كل تأمل انعكاسي فارغ يؤدي، رغم ظفره الظاهري، إلى سحب البساط من تحت كل تفكير تأملي انعكاسي.

ولكن مهما بدا دحض أفلاطون الأسطوري للسفسطة الجدلية دحضاً مقنعاً، فإنه لا يرضي العقل الحديث. فنحن لا نجد أساساً أسطورياً في فلسفة هيغل؛ لأنه يرى أن الأسطورة جزء من التربية (البيداغوجيا). فللعقل أساسه النهائي الخاص. وهيغل بعمله من خلال جدل التأمل الانعكاسي باعتباره توسط العقل الذاتي، يكون أساساً وراء نطاق شكلية الحجة التي ندعوها، مع أفلاطون، شكلية «سوفسطائية». لذلك فإن جدله ليس أقلَّ هجوميةً من حجج سقراط الأفلاطوني ضد حجج المنطق الفارغة، التي يدعوها «تأملاً انعكاسياً خارجياً». وهذا هو السبب من وراء الأهمية

= التفصيلية "الجدل والتصوف في الرسالة السابعة"، في كتابي **الحوار والجدل: ثمان دراسات تأويلية عن أفلاطون**، ترجمة كريستوفر سمث. (New Haven: Yale University Press, 1980), pp. 93-123].

(286) *Meno*, 80d ff.

البالغة التي يحظى بها تعامل هيغل مع المشكلة التأويلية. ففلسفة العقل الكلية لدى هيغل تزعم تنفيذ الانصهار الكلي للتاريخ بالحاضر. فهي لا تُعنى بالشكلية التأملية، إنما تُعنى بما نُعنى نحن به. لقد تفكّر هيغل في البُعد التاريخي الذي تمتد فيه جذور المشكلة التأويلية.

لهذا السبب سيتعين علينا أن نحدد بنية الوعي المتأثر بالتاريخ بحسب رؤية هيغل، ولنضعها بمقابل مقتربه. إن تأويل هيغل الروحاني للمسيحية، الذي يستثمره في تحديد طبيعة العقل، لا يتأثر بالاعتراض الذي لا يفسح مجالاً لتجربة الآخر وآخرية التاريخ. فحياة العقل تكمن بدقة في إدراكه ذاته في كائن آخر. إن العقل المتجه نحو المعرفة الذاتية يعد نفسه غريباً عن «الواقعي»، ويجب أن يتعلم التصالح معه، ويراه شيئاً يخصه هو مثل بيته. فالعقل الذي يفكك حافة الواقع الصلبة يصبح متصالحاً مع نفسه؛ بحيث يكون هذا النوع من التصالح عملاً تاريخياً للذهن، والفعالية التاريخية للعقل ليست تأمل الذات، وليست مجرد الإبطال الجدلي الشكلي للاغتراب الذاتي الذي عاناه، إنما هي تجربة *Erfahrung* تجرّب الواقع، وهي نفسها واقع.

ب. مفهوم التجربة Erfahrung وماهية التجربة التأويلية

هذا هو بالضبط ما يجب أن نتذكره في تحليلنا للوعي المتأثر تاريخياً، هو أن له بنية تجربة. ويبدو لي مفهوم التجربة، رغم أن في ذلك مفارقة، أكثر المفاهيم غموضاً. وبسبب من الدور المهم الذي يلعبه هذا المفهوم في المنطق الاستقرائي في العلوم الطبيعية، خضع لتخطيط معرفي شوّه، كما أرى، معناه الأصلي. ونحن نتذكر أن دلتاي اتهم التجريبية البريطانية بافتقارها إلى ثقافة تاريخية. وإذا ما أخذنا باعتبارنا تذبذبه بين فلسفة الحياة وفلسفة العلم، كان بوسعنا عدّ نقده نقداً فاتراً. إن العيب الرئيس في نظرية التجربة حتى الآن ـ بما في ذلك دلتاي نفسه ـ هو أنها، في الواقع، موجهة كلياً نحو العلم؛ ولهذا لم تضع في اعتبارها التاريخية الداخلية للتجربة. إذ يرمي العلم إلى إسباغ موضوعية على التجربة بحيث لا تعود تحتوي على عنصر تاريخي. ويفعل التجريب العلمي ذلك من خلال

إجراءاته المنهجية. وعلاوة على ذلك، فإن المنهج النقدي التاريخي يفعل الشيء نفسه في ميدان العلوم الإنسانية. فهذان المنهجان ينشغلان، من خلال موضوعية مقتربيهما، بضمان تكرار هذه الخبرات الأساسية من طرف أيّ شخص. فكما أن التجارب الاختبارية في العلوم الطبيعية يجب أن تكون قابلة للتحقق، كذلك العملية الكلية في العلوم الإنسانية يجب أن تكون قابلة للضبط أيضاً. لهذا لن يكون هناك مكان لتاريخية التجربة في العلم.

يواصل العلم الحديث، من حيث منهاجيته، التقدم نحو هدف كافحت التجربة من أجله دائماً. فالتجربة تكون مشروعة إذا ما تم إثباتها فقط؛ ومن هنا فإن أهميتها تعتمد على كونها قابلة للتكرار من حيث المبدأ. بيد أن هذا يعني من حيث طبيعته أن التجربة تلغي تاريخها، ونفسها من ثم. ويصدق هذا حتى على التجربة اليومية، ويصدق إلى حد بعيد على أي صورة مشابهة لها في العلم. تُربط نظرية التجربة بالحقيقة المستمدة منها ربطاً غائياً حصرياً، وليست أحادية الجانب هذه شيئاً طارئاً على النظرية العلمية الحديثة، بل إن له، في الواقع، أساساً.

وفي عصرنا الحديث، أولى إدموند هوسيرل، على وجه الخصوص، هذه المشكلة عنايته. فحاول في سلسلة من البحوث أن يسلط الضوء على ما تتسم به معالجة العلم للتجربة من طبيعة أحادية الجانب[287]. ولأجل هذه الغاية يقدم جينالوجيا التجربة التي تسبق معالجة العلم لها بوصفها تجربة العالم المعيش. ولكن يبدو لي، مع ذلك، أنه ما يزال تحت هيمنة أحادية الجانب هذه التي ينتقدها؛ لأنه يُسقط عالم التجربة العلمية المضبوطة التي خضعت للمعالجة على عالم التجربة الأصلية، بحيث أنه يجعل من الإدراك الحسي، المتجه نحو مظاهر العالم

(287) قارن وصفه في كتاب *Erfahrung und Urteil, p. 42*، وفي كتابه العظيم *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, pp. 48ff., 130ff*. [ما يُقال هنا يستند إلى مفهوم مختلف عن مفهوم "التأسيس founding". ومن ناحية ظاهراتية يبدو لي الإدراك "المحض" مجرد تركيب، يتطابق مع المفهوم الثانوي عن "الحاضر أمامنا"؛ وبالنتيجة يظهر كافتراض متبق من المعالجة الأخيرة في نظرية العلم].

الخارجية وحسب، أساساً لجميع التجارب الأخرى. فهو يقول: «بسبب من أن هذا الحضور للمحسوس يثير أيضاً عنايتنا العملية أو الانفعالية، فإنه يقدم نفسه لنا مباشرة كشيء مفيد ربما، أو جذّاب، أو كريه، وهذا كله يقوم على حقيقة أن هناك قواماً ذا كيفيات يمكن إدراكها بالحواس، وثمة سبيل يسلكها دائماً شرحٌ ممكن نحو هذا القوام».(288) [من اليسير أن نلاحظ إلى أيّ حدٍّ يهيمن عليه التصور الأنطولوجي المسبق عن «الحضور»]. فمحاولة هوسيرل العودة إلى أصل التجربة، والتغلب على معالجة العلم لها، هي محاولة يتعين عليها، كما هو واضح، أن تتصارع على نحو خاص مع الصعوبة التي تفيد بأن ذاتية الأنا المتعالية الخالصة لا تُعطى بحد ذاتها على وجه فعلي، إنما تُعطى دائماً ضمن وجود اللغة المثالي؛ وعلاوة على ذلك، فإن اللغة حاضرة في أية معرفة للتجربة، ومن خلال ذلك تنتمي الأنا الفردية إلى مجموعة لغوية معينة.

وعندما نعود إلى بدايات النظرية والمنطق العلميين في العصر الحديث، نجد، في الواقع، المشكلة نفسها: أي المدى الذي يمكن أن يحدث فيه استخدام عقلنا استخداماً خالصاً، طبقاً لمبادئ منهجية، بصورة تعلو على جميع الأحكام المسبقة والأهواء، لاسيما تلك «المتعلقة بالعناية بالألفاظ». وما أنجزه بيكون في هذا الصدد هو أنه لم يقتنع بالمهمة المنطقية لصياغة نظرية التجربة كنظرية عن الاستقراء الصحيح؛ بل هو بدلاً من ذلك ناقش الصعوبة الخلقية الكلية لهذا النوع من النتاج التجريبي، والمساءلة التي يمكن أن توَّجه إليه من ناحية أنثروبولوجية. إذ يتوخى منهجُه الاستقرائي تجاوز التجارب اليومية غير المنتظمة والعرضية، وبالتأكيد تجاوز استخدامها جدلياً. وبهذا الصدد قوّض أساساتِ النظرية الاستقرائية القائمة على الإحصاء العددي البسيط، التي عملت بها النزعة المدرسية الإنسانوية؛ وهذا إنجاز آذَنَ بعصر جديد للبحث العلمي. يستخدم مفهوم الاستقراء الفكرة التي نعمّمها على أساس ما نصادفه من ملاحظات، وإذا لم نجد ما يناقضها، أعلنّا عن صحتها. وبمقابل هذا التوقع، أي تعميم التجربة اليومية بتسرع، يقيم بيكون ما

(288) Husserliana, VI، موضع مذكور، انظر ص344 في أعلاه.

يسميه تأويل الطبيعة؛ أي التأويل الخبير لوجود الطبيعة الحقيقي[289]. فالتجارب الاختبارية التي تُدار منهجياً تتيح لنا التقدم تدريجياً نحو الكليات الحقيقية والأكيدة، ونحو أشكال الطبيعة البسيطة. فما يميز المنهج الحقيقي هو أن العقل فيه لا يُترك ليعمل حسب وسائله الخاصة[290]؛ فهو لا يستطيع أن يحلّق حسب هواه. إنما عليه بالأحرى أن يتسلق تدريجياً من الجزئي إلى الكلي من أجل أن يحقق تجربة منظمة تتفادى جميع النتائج المتسرعة[291].

يصف بيكون نفسه المنهج بالمنهج التجريبي[292]. ولكن ينبغي أن نتذكر أن بيكون لا يعني دائماً بالتجريبي نفس ما يعنيه الإجراء العلمي التقني الذي يهيئ عملية الاستقراء بشكل مصطنع تحت شروط معينة، بحيث يستطيع فصل هذه الشروط، ويجعلها قابلة للقياس. فالتجريب هو أيضاً، وفي المقام الأول، توجيه عقولنا بعناية، والحيلولة دون انغماسها في التعميمات المتسرعة، جاعلاً إياه في مواجهة واعية مع الحالات الأبعد، والتي تبدو أكثر تنوعاً، وبذلك يتعلم أن يعمل تدريجياً وباستمرار للوصول إلى البديهيات من خلال عملية الإقصاء[293].

وعلى الإجمال، علينا أن نوافق على نقد بيكون الاعتيادي، وأن نعترف بأن اقتراحاته المنهاجية مخيبة للآمال. فنحن نراها اليوم غامضة، وعامة، ولا تثمر سوى أشياء ضئيلة، خصوصاً حين نطبقها على دراسة الطبيعة. فالحقيقة أن هذه المقاومة للتحايل الجدلي الفارغ أبقته متورطاً بعمق في التراث الميتافيزيقي، وفي أشكال المحاججة الجدلية التي هاجمها. فلقد كانت محاولته لقهر الطبيعة من خلال الامتثال لها ـ هذا المقترب الجديد في دراسة أسرار الطبيعة وانتزاعها منها جعله رائد العلم الحديث ـ الجانب المبرمج من عمله فقط، فكان من الصعب على مساهمته البقاء. فمُنجزه الحقيقي، بالأحرى، هو أنه شرع بفحص شامل للأحكام

(289) Francis Bacon, *Novum Organum*, I, 26ff.

(290) Op. cit., I, 20f., 104.

(291) Op. cit., I, 19ff.

(292) Op. cit.,; cf. in particular the *distributio operis*.

(293) Op. cit., I, 22, 28.

المسبقة التي تأسر العقل الإنساني، وتحرفه عن جادة معرفة الأشياء معرفة حقيقية. وهكذا أجرى عملية تنقية ذاتية منهجية للعقل، فكانت محاولته هذه عملية تهذيبية أكثر منها منهجاً. فمبدؤه الشهيرعن «الأحكام المسبقة» جعل، أولاً وقبل كل شيء، من استخدام العقل استخداماً منهجياً أمراً ممكناً[294]. وهذا هو بالضبط ما يشدنا إليه، فهو يُظهر، وإن بقصد نقدي وإقصائي، العناصر الموجودة في التجربة التي لا تُربط بهدف العلم ربطاً غائياً. فعلى سبيل المثال، يقول بيكون إن من بين أوهام القبيلة idola tribus ميل العقل الإنساني إلى تذكر ما هو إيجابي ونسيان كلّ حالة سلبية instantiae negativae. والقضية هنا هي الإيمان بالمعجزات، الذي يقوم على هذا النسيان الغريب، الذي يتذكر النبوءات الصحيحة فقط، وينسى الزائفة. ويرى بيكون، على الشاكلة نفسها، أن علاقة العقل الإنساني بأعراف اللغة حالة معرفية صرفتها الأشكال الشائعة الفارغة عن الأنظار. وهذه واحدة من أوهام السوق idola fori.

يكفي هذان المثالان ليدلاً على أن الجانب الغائي، الذي يحدد هذه المسألة بالنسبة لبيكون، هو ليس الجانب الممكن الوحيد. فالسؤال الذي يطرح نفسه هو هل الشيء الإيجابي هو ما يجب أن تمنحه الذاكرة الصدارة، أم أنّ ميل الحياة إلى نسيان الشيء السلبي هو ما يجب انتقاده. فمنذ مسرحية **بروميثيوس** لإسخيلوس، كان الأمل علامة مضيئة في التجربة الإنسانية بحيث يتعين علينا، بالنظر لأهميته الإنسانية، أن نعدَّ المبدأ الذي تقيِّمه هذه التجربة تقييماً غائياً فقط، بما يبلغه من درجة في المعرفة، أقول علينا أن نعد هذا المبدأ أحادي الجانب. وقد نصل إلى نتيجة مشابهة فيما يتعلق باللغة، التي تسبق التجربة، وعلى الرغم من أن المشكلات الوهمية المتعلقة بالعناية بالألفاظ يمكن أن تنتج عن هيمنة المواضعات اللغوية، من المؤكد تماماً أن اللغة هي في الوقت نفسه شرط إيجابيّ للغة، وترشد إليها. وقد لاحظ حتى هوسيرل، مثله مثل بيكون، الجانب السلبي من اللغة أكثر من الجانب الإيجابي.

ونحن في تحليلنا لمفهوم التجربة لن ندع أنفسنا تنقاد بهذه النماذج، مادمنا لا

---

(294) Op. cit., I, 38ff.

نستطيع التقيد بهذا المنظور الغائي، الذي تحكم لحد الآن بتأمل هذه المشكلة. وقولنا هذا لا يعني أن هذا المنظور لم يقبض بشكل صحيح على عنصر حقيقي في بنية التجربة. فالحقيقة التي تفيد بأن التجربة صحيحة مادامت لا توجد تجربة جديدة تبطلها هي ما يميز بوضوح الطبيعة العامة للتجربة، سواء أكنّا نتعامل مع الإجراء العلمي بالمعنى الحديث، أم مع التجربة في الحياة اليومية التي يحملها الإنسان دائماً.

وعليه، فإن هذا التوصيف للتجربة يتوافق مع تحليل أرسطو لمفهوم الاستقراء في ملحق **تحليلات بعدية**[295]. ففي هذا الملحق (كما في الفصل الأول من كتاب **الميتافيزيقا**) يصف كيف أن الإدراكات المتنوعة تتحد لتشكل تجربة موحدة عندما تُحفظ [الحفظ هنا بمعنى التذكر، م] الإدراكات الفردية الكثيرة. ولكن أيُّ نوعٍ من أنواع الوحدة هذه؟ بالتأكيد هي وحدة كليّ معين. غير أن كلية التجربة ليست مع ذلك كلية العلم. إنما هي بالأحرى تحتلّ، طبقاً لأرسطو، موقعاً وسطا غير متحدد بين الإدراكات الفردية الكثيرة والكلية الحقيقية للمفهوم. ولكن ما هي كلية التجربة، وكيف تتطور إلى كلية جديدة للفكر [لوغوس]؟ فإذا ما بينت لنا التجربة أن دواءً معيناً له تأثير ما، فهذا يعني أن هناك شيئاً يشترك فيه عدد من الملاحظات، ومن الواضح أن المسألة الطبية الفعلية، المسألة العلمية ـ أي مسألة تتعلق بالفكر [لوغوس] ـ تكون ممكنة على أساس هذا النوع من الملاحظة فقط. فالعلم يعرف لماذا، ولأي سبب، يشفي هذا الدواء. إن التجربة هي ليست العلم، ولكنها شرط ضروري له. وبالطبع لابد من أن هناك شيئاً أكيداً؛ وهو أن الملاحظات الفردية يجب أن تسفر عن نفس الاطراد. وعندما تُحفظ الكلية التي تأسست في التجربة حينئذ فقط نستطيع أن نبحث عن السبب، ومن ثم نبدأ بحثاً علمياً. ولنسأل مرة أخرى؛ أي نوع من الكلية هذه؟ من الواضح أنها تتعلق بتشاركية لا تميُّزَ فيها لملاحظات فردية كثيرة. ولكوننا نحفظ هذه الملاحظات، فإننا نستطيع إطلاق تنبؤات معينة.

مع ذلك تظل العلاقة بين التجربة، والحفظ [التذكر]، ووحدة التجربة التي نتجت عن ذلك، أقول تظل هذه العلاقة غامضة على نحو بارز. ويؤسس أرسطو

(295) *Posterior Analytics*,II, 19, 99ff.

قوله هنا على حجة كانت في وقته ذات أثر معين. ونحن نجد ذلك أولاً لدى أناكساغوراس الذي ميّز الإنسان، طبقاً لبلوتارك، عن الحيوان بقوى التجربة، والذاكرة، والحكمة النظرية، والمهارة[296]. ونجد النقطة نفسها في تشديد إسخيلوس على الذاكرة في مسرحيته **برومثيوس**[297]، على الرغم من أننا لا نجد تشديداً مماثلاً على الذاكرة في أسطورة أفلاطون في محاورة **بروتاغوراس**؛ فكل من أفلاطون[298] وأرسطو يوحيان بأن هذه النقطة كانت نظرية راسخة. من الواضح أن استمرار الادراكات المهمة هو الفكرة الرابطة التي من خلالها يمكن لمعرفة الكلي أن تنبثق من تجربة الفرد. وجميع الحيوانات التي تمتلك ذاكرة بهذا المعنى ـ الإحساس بالماضي، وبالزمن ـ تقترب من الانسان بهذا الاعتبار. والقيام ببحث نظرية التجربة المبكرة هذه، التي رسمنا آثارها، سيكون ضرورياً في كشف طريقة الارتباط بين الذاكرة واللغة ارتباطاً مؤثّراً. فمن الواضح أن المفاهيم الكلية يمكن اكتسابها من تعلم الأسماء والكلام عموماً، وقد جسّد لنا ثيميسطيوس تحليل أرسطو للاستقراء ببساطة من خلال الإحالة على تعلم الكلام وتكوين الكلمات. وبأي حال، فإن كلية التجربة التي يتحدث عنها أرسطو هي ليست كلية المفهوم، ولا كلية العلم. (إن الإشكالية التي نقاربها من خلال هذه النظرية هي من دون شك إشكالية الفكر السوفسطائي التربوي، فنحن نجد في جميع ما لدينا من وثائق ارتباطاً بين تميز الإنسان الذي يعنينا هنا وانتظام الطبيعة العام. لكن هذه الفكرة، أي التقابل بين الإنسان والحيوان، كانت الأساس الطبيعي لمثال السوفسطائيين في التربية). فالتجربة حاضرة فعلياً دائماً في الملاحظة الفردية فقط. فهي لا تُعرف من كلية سابقة. وهنا يكمن انفتاح التجربة الأساسي على تجربة جديدة، ليس بمعنى تصحيح الأخطاء، إنما بمعنى أن التجربة تعتمد اعتماداً أساسياً على الإثبات الدائم، فحيث لا يكون هناك إثبات تُصبح ضرورة نوعاً مختلفاً من التجربة.

---

(296) Plutarch, *De fortuna*, III, 98 F = Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Anaxagoras B 21b.

(297) Aeschylus, *Prometheus*, 461.

(298) *Phaedo*, 96.

كانت لدى أرسطو صورة جميلة عن منطق هذا الإجراء. فهو يقارن الملاحظات الكثيرة التي يكونها المرء بجيش منهزم. إذ تتحرك بسرعة دائماً؛ أي أنها غير واقفة بثبات. ولكن إذا ما تمّ إثبات هذه الحركة السريعة العامة لملاحظة ما بأن يمكن تجريبها بشكل متكرر، حينئذٍ تقف بثبات. وعند هذه النقطة تبدأ الحركة السريعة العامة بالتوقف. ولو انضمت إليها ملاحظات أخرى، فإن الحشد المتحرك يتوقف في النهاية ككل، ويمتثل مرة أخرى لقائد واحد. فصورة الجيش الخاضع بأكمله لسيطرة موحدة هي صورة علمية. إذ كان المقصود منها هو تبيان كيف أن العلم ـ أي الحقيقة الكلية ـ يكون ممكناً، معتبرين أنه يجب ألاّ يعتمد على احتمالية الملاحظات، إنما هو يكون صحيحاً بطريقة كلية فعلية. فكيف يكون ذلك ممكناً على أساس مثل هذه الملاحظات المحتملة؟

تكمن أهمية هذه الصورة بالنسبة لنا في أنها توضح العنصر المحوري في طبيعة التجربة. وهذه الصورة، شأن جميع الصور، ليست تامة كلياً؛ ومع ذلك فإن النقصان في الرمز ليس عيباً، إنما العيب في الجانب الآخر من عملية التجريد التي ينجزها. وصورة أرسطو عن الجيش المنهزم ناقصة لأنها تبدأ من افتراض خاطئ؛ أعني من افتراض أن الجيش كان صامداً بثبات قبل انهزامه. وبطبيعة الحال فهذا لا يصدق على مغزى هذه الصورة، وهو طريقة ولادة المعرفة. ولكن هذا الذي تفتقر إليه الصورة هو ذاته يبين بوضوح الشيء الوحيد الذي توخّت الصورة تبيانه: لا أحد له السيطرة على ولادة التجربة كحدث، ولا هي تتحدد بوزن هذه الملاحظة أو تلك، ولكن كلَّ شيء فيها يُنسّق بطريقة مبهمة أساساً. تقبض الصورة على الانفتاح الدقيق الذي تُكتسب فيه التجربة، فجأة، من خلال هذه السمة أو تلك، وعلى نحو لا يمكن التنبؤ به، ولكن ليس من دون إعداد، وستكون صحيحة من الآن فصاعداً إلى أن تأتي تجربة جديدة لا تدعم هذه الحالة أو تلك، وإنما جميع الحالات التي من النوع نفسه. ويرى أرسطو أنه من خلال كلية التجربة هذه تحدث كلية المفهوم وإمكانية العلم. وهكذا تبين الصورةُ الطريقةَ التي تؤدي فيها، أخيراً، كليةُ التجربة المجردة من أيّ مبدأ (نموّها المتلاحم) إلى وحدة البدء (الذي يعني كلاً من «السيطرة»، و«المبدأ»).

ولكن لو أننا فكرنا، مثل أرسطو، بماهية التجربة فقط فيما يتعلق بـ«العلم» [الذي هو بأي حال ليس علماً «حديثاً» إنما هو «معرفة»]، فإننا حينئذٍ نُبسِّط العملية التي تحدث فيها. فصورة أرسطو تصف هذه العملية، ولكن في ضوء شروط مفرطة التبسيط. كما لو أن المرء بوسعه أن يقدم وصفاً دقيقاً للتجربة لا يحتوي على تناقضات! ويفترض أرسطو هنا مسبقاً أن ما يظلّ مستمراً في حركة الملاحظات السريعة وينبثق ككليّ هو، في الواقع، شيء تشترك فيه هذه الملاحظات: فالكلية بالنسبة له مفهوم ذو أسبقية أنطولوجية. وما يشغل أرسطو في التجربة هو فقط كيفية مساهمتها في تشكيل المفاهيم.

فإذا ما نظرنا على هذا النحو إلى التجربة من حيث نتيجتُها، فإننا نتجاهل حقيقة أن التجربة عملية. وهذه العملية، في الحقيقة، سلبية على نحو جوهري. فهي لا يمكن أن توصف ببساطة بأنها توليد مستمر لكليات نمطية. فهذا التوليد يَحدثُ، بالأحرى، كتعميمات زائفة، وتدحضه التجربة على الدوام، وما نُظرَ إليه بوصفه نمطياً يتبين أنه ليس كذلك[299]. واللغة تبين لنا هذا عندما نستخدم كلمة «تجربة» بمعنيين مختلفين: التجارب التي تطابق توقعنا وتثبته، والتجارب الجديدة التي تحصل لنا. وهذا النوع الأخير ـ وهو «التجربة» بالمعنى الأصيل ـ سلبي دائماً. فلو حصلت لنا تجربة جديدة بموضوع ما، فهذا معناه أننا لم نكن حتى الآن نرى هذا الموضوع بشكل صحيح، والآن فإننا نعرفه على نحو أفضل. وعليه فإن سلبية التجربة لها معنى خصب على نحو لافت للنظر. فنحن لا ننخدع ببساطة، لنصحح بعد ذلك، إنما نحن نكتسب معرفة شاملة. لذا لا نستطيع أن تكون لدينا تجربة جديدة بأي موضوع كيفما اتفق، بل يجب أن تكون بموضوع ذي طبيعة نحصل من خلاله على معرفة أفضل، ليس معرفة تدور حوله فقط، بل معرفة حول ما كنّا

(299) [وهذا يشبه المفهوم المزدوج لكارل بوبر عن "التجربة والخطأ"؛ سوى أنهما يصدران غالباً جداً عن التدبر، ونادراً جداً عن جانب المعاناة في التجربة الإنسانية في الحياة. أو أن الأمر، في الأقل، كذلك، بقدر ما ينظر المرء إلى "منطق الكشف العلمي" (وكتاب بوبر الرئيس يحمل هذا العنوان، المترجمان)، ولكن ليس إذا ما نظر المرء إلى المنطق الفعلي في التجربة الإنسانية في الحياة].

نعتقد من قبل أننا نعرفه؛ أي معرفة حول كليٍّ ما. والسلب الذي بموجبه تتحقق هذه المعرفة هو سلب محدَّد. وندعو هذا النوع من التجربة بالتجربة الجدلية.

وبطبيعة الحال، ليس أرسطو من أظهر العنصر الجدلي في التجربة، إنما هو هيغل. فمعه اكتسب عنصر التاريخية وجوده الخاص. إذ هو يتصور التجربةَ من حيث الممارسة شكيةً. رأينا أن التجربة تغير معرفة المرء ككل. ونحن، لنقل ذلك بعبارة دقيقة، لا نستطيع أن تكون لدينا التجربة نفسها مرتين. صحيح طبعاً أن الإثبات المستمر للتجربة يعد جزءاً رئيساً من طبيعتها؛ بمعنى أن التجربة لا تُكتسب إلاّ لكونها قابلة للتكرار. ولكنها عندما تتكرر وتثبت لن تعود تجربة جديدة. فنحن عندما نقول إننا جرّبنا موضوعاً ما، فهذا يعني أن لدينا تجربة. فنستطيع أن نتنبأ الآن بما كان سابقاً غير متوقع. فالشيء نفسه لا يمكن أن يصبح تجربة جديدة لنا؛ فليست سوى التجربة المختلفة وغير المتوقعة تستطيع أن تزود المرء، الذي لديه تجربة، بشيء جديد. وهكذا فإن الوعي المجرِّب عكس اتجاهه؛ أي أنه عاد إلى ذاته. فالشخص المجرِّب صار يعي تجربته، إنه «مُجرَّب». فاكتسب أفقاً جديداً يمكن أن يحصل ضمنه على تجربة ما.

وهذه هي النقطة التي أطلعنا عليها هيغل. ففي كتابه **ظاهراتية العقل** يبين لنا كيف أن الوعي المتيقن من نفسه يكتسب تجارب جديدة. فموضوع الوعي قائم في ذاته، ولكن ما هو في ذاته لا يمكن أن يُعرف إلاّ إذا قدم نفسَه للوعي المجرِّب. وهكذا يحمل الوعي المجرِّب هذه التجربة بالضبط: فالموضوع القائم في ذاته قائم في ذاته «بالنسبة لنا»[300].

وهنا يحلل هيغل مفهوم التجربة، وهو تحليل لفت انتباه هيدغر ففتنه وخيّب أمله في الوقت نفسه[301]. يقول هيغل: «إن الحركة الجدلية التي ينفذها الوعي بخصوص نفسه، أي بخصوص معرفته وبخصوص موضوعه مادام ينبثق موضوعه

(300) Hegel, *Phänomenologie*, "Introduction," ed. Hoffmeister, p. 73.

(301) Heidegger, *Hegel's Concept of Experience* (New York: Harper and Row, 1970).

الحقيقي والجديد من تلك الحركة، هي فعلاً ما يسمى بالتجربة». لنتساءل الآن وفي بالنا ما قلناه في أعلاه عمّا يعنيه هيغل، مادام يحاول أن يقول بوضوح شيئاً عن الطبيعة العامة للتجربة. لقد أوضح هيدغر، وهو محق في ذلك كما أرى، أن هيغل هنا لا يؤوّل التجربة جدلياً، إنما هو بالأحرى يتصور ما هو جدلي بمقتضى طبيعة التجربة(302). فالتجربة، طبقاً لهيغل، تتمتع ببنية انعكاس الوعي، ولذلك هي حركة جدلية. وهيغل يتصرف، بالطبع، كما لو كان ما يُعنى بالتجربة بشكل عام شيئاً آخر، بحيث أننا «نجربُ» عموماً «خطأ هذا المفهوم الأول من خلال موضوع آخر» (وليس بطريقة يتغير فيها الموضوع نفسه). ولكنه مختلف من حيث الظاهر. فالعقل الفلسفي يدرك فعلاً ما الذي يفعله العقل المجرِّب عندما ينتقل من تجربة إلى أخرى: إنه ينعكس على ذاته. وبهذا يوضح هيغل أن الطبيعة الحقيقية للتجربة هي أن تعكس نفسها بهذه الطريقة.

والتجربة، كما رأينا، هي ابتداءً تجربة سالبة دائماً: أي أنها تجربة بشيء لم نفترض أنه كذلك. وبسبب التجربة التي لدينا عن موضوع آخر، فإن شيئين يتغيران: معرفتنا وموضوعها. لذلك نحن نعرف على نحو أفضل الآن، وهذا يعني أن ذلك الموضوع نفسه «لا يجتاز الامتحان». فالموضوع الجديد يحتوي على حقيقة الموضوع القديم.

ما يصفه هيغل على هذا النحو كتجربة إنما هي تجربة الوعي بنفسه. يكتب في **الموسوعة**: «إن مبدأ التجربة يحتوي على العنصر المهم بصورة غير محدودة، وهو أن المرء كي يقبل مضموناً ما على أنه مضمون صحيح عليه أن يكون هو نفسه حاضراً، أو بصورة أدق عليه أن يجد مضموناً كهذا موحداً ومتحداً مع يقينه من نفسه»(303). فمفهوم التجربة يعني هذا بالضبط، فهذا النوع من الوحدة مع ذات المرء هو أول ما يُقام. وهذا هو الانعكاس الذي يكابده الوعي عندما يدرك نفسه في شيء غريب ومختلف. وسواء أكانت التجربة تسير من خلال التوسع في تنوع

---

(302) *Holzwege* (Frankfurt, 1950), p. 169.

(303) Hegel, *Encyclopedia*, § 7.

المضامين أم كانبثاق مستمر لأشكال جديدة للعقل، فإن الضرورة الملازمة لها والتي يفهمها العقل هي، بأي حال، ضرورة انعكاس الوعي. ووصف هيغل الجدلي للتجربة يحمل شيئاً من الحقيقة.

بالنسبة لهيغل، يجب أن تُفضي، التجربة الواعية بالضرورة طبعاً إلى معرفة ذاتية لن تعود تحمل أي شيء غريب عنها. ويرى أن اكتمال التجربة هو «العلم»؛ أي تيقنها من نفسها معرفياً. لهذا فإن معياره للتجربة هو المعرفة الذاتية. وهذا يفسر لماذا يجب أن ينتهي جدل التجربة في التغلب على كل تجربة؛ الشيء الذي يتحقق في المعرفة المطلقة؛ أي تلك المعرفة التي يتطابق فيها الوعي مع موضوعه تطابقاً كاملاً ليكونا في هوية واحدة. ونستطيع أن نفهم الآن لماذا لا يفي تطبيق جدل هيغل على التاريخ، بقدر ما يُنظر إليه كجزء من الوعي الذاتي الفلسفي المطلق، أقول لا يفي الوعي التأويلي حقَّه. فطبيعة التجربة يتم تصورها بموجب شيء يتجاوزها؛ لأن التجربة ذاتها لا يمكن أن تكون علماً مطلقاً. فالتجربة تتناقض مع المعرفة تناقضاً لا يمكن تذليله، ومع ذلك النوع من التعليم الذي ينتج عن المعرفة النظرية العامة أو المعرفة المتخصصة. إذ تدلّ حقيقة التجربة ضمناً دائماً على توجه نحو تجربة جديدة. وهذا هو السبب الذي يصبح المرء فيه مجرِّباً، لا من خلال التجارب حسب، وإنما لأنه منفتح على تجارب جديدة أيضاً. فاكتمال تجربته، الاكتمال الذي على أساسه ندعوه «مجرِّباً»، لا يتمثل في حقيقة أنه يعرف كل شيء، وأنه يعرف أفضل من غيره. إنما يثبت الشخص المجرِّب، على العكس في الحقيقة، أنه شخص غير دوغمائي بتاتاً، وأنه بسبب التجارب العديدة التي حصل عليها وبسبب المعرفة التي استمدها منها، جاهزٌ بصورة جيدة للحصول على تجارب جديدة والتعلم منها. فتحقق جدل التجربة المناسب ليس في المعرفة النهائية، إنما في الانفتاح على تجربة تكون ممكنة من خلال التجربة ذاتها.

لكن هذا سيمنح مفهوم التجربة الذي نُعنى به هنا عنصراً جديداً نوعياً. فهو لا يشير إلى التجربة بمعنى معرفة هذا الشيء أو ذاك فقط، إنما يشير إلى التجربة بعامة. وهذه التجربة تُكتسب دائماً، ولا أحد مستثنى من ذلك. فالتجربة بهذا المعنى تنتمي إلى طبيعة الإنسان التاريخية. فالآباء، على سبيل المثال، رغم أنهم

قد يحاولون توفير تجارب معينة لأطفالهم من أجل تربيتهم، ليست التجربة ككلّ شيئاً يمكن أن يوفره المرء. ففي الحقيقة، إن التجربة بهذا المعنى تخيّب حتماً توقعات المرء مرات عديدة، وبهذا الشكل فقط يمكن أن تُكتسب. والقول إن التجربة تشير أساساً إلى تجارب مؤلمة وكريهة لا يدلّ على أننا متشائمون على نحو خاص، إنما هذا أمر يمكن تبينه في طبيعة التجربة مباشرة. وكما يقول بيكون، فإننا لا نحصل على تجارب إلا من خلال حالات سلبية. فكل تجربة تستحق أن تحمل هذا الاسم تخذلُ توقعاً ما. لهذا فإن طبيعة الإنسان التاريخية تتضمن جوهرياً سلباً أساسياً ينبثق في العلاقة بين التجربة والبصيرة.

والبصيرةُ Einsicht هي أكثر من معرفة لهذا الشيء أو ذاك. فهي تتضمن دائماً النجاة من الوقوع ضحيةَ خداع شيء ما، أو الوقوع فريسةً له. وبهذا فإن البصيرة تتضمن عنصر المعرفة الذاتية، وتمثل جانباً ضرورياً مما دعوناه تجربة بالمعنى الدقيق. فالبصيرة شيء نبلغه. وهي أيضاً جزء أساسي من مواهب الإنسان؛ إنها فطنة وتبصر.

لو أردنا أن نقتبس من شاهد آخر على هذا العنصر الثالث في طبيعة التجربة، فسيكون أسخيلوس أفضل شاهد. فهو الذي أوجد الصيغة القائلة «التعلّم رغم المعاناة» (pathei mathos)، أو بالأحرى هو مَنْ أدرك دلالتها الميتافيزيقية كشيء يعبر عن التاريخية الداخلية التي تنطوي عليها التجربة. وهذه الصيغة لا تعني فقط أننا نزداد حكمةً من خلال المعاناة، وأن معرفتنا يجب أن تُصحّح أولاً من خلال الخداع وعدمه. فلو فُهمت على هذا النحو فلربما تكون قديمة قدم التجربة الانسانية ذاتها. ولكن إسخيلوس يعني أكثر من ذلك[304]. فهو يشير إلى السبب الذي يقف

---

(304) في دراسته الكاشفة "Leid und Erfahrung", *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, no. 5 (1956) تقصّى أج. دوريه أصل الإيقاع في التعبير *pathos mathos* في أشكال التعبير الخاصة بالأمثال. وهو يرى أن المعنى الأصلي للمثل هو أن الإنسان الأحمق فقط عليه أن يعاني كي يكون حكيماً، أما الإنسان الحكيم فإنه أكثر حصافة. والعنصر الديني الذي يضفيه إسخيلوس على العبارة هو تطور لاحق. وهذا ليس مقنعاً جداً بالنظر إلى حقيقة أن الأسطورة التي يختارها إسخيلوس تتحدث عن ضيق أفق النوع الإنساني، وليس فقط عن الأفراد الحمقى. وعلاوة على ذلك، فإن حدود =

وراء ذلك. فالإنسان لا يتعلم من خلال المعاناة هذا الشيء أو ذاك، بل هو يبصر حدود الوجود الإنساني، ومطلقية الحاجز الفاصل بين الإنسان والإله. إنها بصيرة دينية أساساً؛ نوع من البصيرة كان الباعث على ميلاد مأساة [الوجود] الإغريقية.

وعليه فالتجربة هي تجربة التناهي الإنساني. والشخص الذي أسميناه المجرِّب الحقيقي هو الشخص الذي يتأسّى، ويعرف أنه لا يتحكم بزمانه ولا بمستقبله. ويعرف الإنسان المجرِّب أن بصيرته محدودة، وأن خططه قد تذهب أدراج الرياح. وفي دواخله يلمس الإنسان القيمة الحقيقية للتجربة. فإذا كان ما يميز كلَّ مجال من مجالات عملية التجربة هو أن الشخص المجرِّب يكتسب انفتاحاً جديداً على تجارب جديدة، فهذا يصدق بالتأكيد على فكرة كونه مجرِّبا على نحو تام. غير أن هذا لا يعني أن التجربة قد انقطعت، وتمّ الوصول إلى شكل معرفي أعلى (هيغل)، إنما يعني أن التجربة موجودة تماماً وبشكل حقيقي. ففي هذه التجربة تبلغ كلُّ دوغمائية، تنبع من رغبات القلب الإنساني المحلِّقة، تخماً نهائياً لا تعبره. إن التجربة تعلمنا الاعتراف بالواقعي. إذن، فالنتيجة الأصيلة المتمخضة عن التجربة ـ وعن كلِّ رغبة في التعلم ـ هي معرفة ما موجود. وهذا «الموجود» لا يعني، هنا، هذا الشيء أو ذاك، إنما يعني «الشيء الذي لا يمكن تحطيمه» (رانكه).

إن التجربة الحقيقية هي ما يصير الإنسان من خلاله واعياً بتناهيه. فيكتشف فيها حدود قوة عقله المخطط، وحدود معرفة هذا العقل الذاتية. والفكرة القائلة إن كل شيء يمكن أن يُعكس، وإن هناك دائماً وقتاً لكل شيء، وإن كل شيء يعود بطريقة أو بأخرى، أقول إنها فكرة يتبين أنها محض وهم. فالاعتراف بما موجود لا يعني فقط إدراك ما موجود في هذه اللحظة، بل يعني أن نبصر الدرجةَ المحدودةَ

= قدرة الإنسان على التنبؤ هي بحدّ ذاتها مثل هذه التجربة الإنسانية المبكرة، والوثيقة الصلة جداً بتجربة المعاناة الإنسانية الشاملة، بحيث يصعب أن نعتقد أن هذه البصيرة ظلت مخفية في مثل بالغ البساطة حتى جاء إسخيلوس فاكتشفها. [في ما يخصّ فكرة إسخيلوس هذه، انظر .Heinz Neiztel, *Gymanasium*, 87 (1980), 283ff وطبقاً لهاينز نيتل، فإن ما كان مقصوداً هو جزاء الخُيلاء hybris كما في: "الذي يتعالى على الكلمات، فلتحملْه على الإحساس بها"].

التي يمكن أن يظلّ المستقبلُ فيها منفتحاً لتوقعاتنا وخططنا، ويعني على نحو أساسي أعمق، أن نبصر بحقيقة أن كل ما تتوقعه الكائنات المتناهية وتخطط إليه متناه ومحدود. فتجربة المرء الأصيلة هي تجربته لتاريخيته. إذن توصلنا مناقشتنا لمفهوم التجربة إلى نتيجة ذات أهمية جديرة بالاعتبار بالنسبة لبحثنا في طبيعة الوعي المتأثر بالتاريخ. وهذا الوعي المتأثر بالتاريخ يجب أن يعكس، بوصفه شكلاً أصيلاً من التجربة، بنيةَ التجربة العامة. لهذا يتعين علينا أن نلتمس في التجربة التأويلية تلك العناصر التي وجدناها في تحليلنا للتجربة بعامة.

تُعنى التجربة التأويلية بالتراث. وهذا هو ما يجب أن يُجرَّب. ولكن التراث ليس مجرد عملية تعلمنا التجربة أن نعرفَها ونتحكمَ فيها؛ فالتراث لغة، ويعبر عن نفسه مثل الأنت. والأنت ليس موضوعاً؛ إنه يروي نفسَه لنا. ولكن سيكون من الخطأ أن نعتقد أن هذا القول يعني أن ما يجرَّب في التراث يجب أن يُحمل على أنه رأي لشخص آخر، للأنت. إنما أنا أؤكد أن فهم التراث لا يتعامل مع النصّ التراثي على أنه تعبيرٌ عن حياة شخص آخر، إنما هو معنى يُفصل عن الشخص الذي عناه، عن أنا، أو عن أنت. ومع ذلك، فإن العلاقة بالأنت، ومعنى التجربة الذي تتضمنه هذه العلاقة ينبغي أن يكونا قادرين على تعليمنا شيئاً عن التجربة التأويلية. فالتراث طرف أصيل في الحوار، ونحن ننتمي إليه، كما تكون الأنا مع الأنت.

من الواضح أن التجربة بالأنت يجب أن تكون تجربة خاصة لأن الأنت ليس موضوعاً، إنما هو يشترك في علاقة معنا. ولهذا السبب سيطرأ تغير على العناصر التي شددنا عليها في بنية التجربة. ومادام موضوع التجربة هنا شخصاً، فإن هذا النوع من التجربة ظاهرة خلقية، كالمعرفة التي يتمّ تحصيلها من التجربة بالشخص الآخر وفهمه. لننظرْ إذن في التغير الذي يحصل في بنية التجربة عندما تكون تجربة بالأنت، وعندما تكون تجربة تأويلية.

هناك نوع من التجربة بالأنت يحاول أن يكتشف السلوك النمطي لزملاء شخص ما وأن يتمكن من أن يقدم تنبؤات عن الآخرين على أساس هذه التجربة. وهذه ندعوها معرفة الطبيعة البشرية. فنحن نفهم الشخص الآخر بنفس الطريقة التي

نفهم بها أيَّ حدث نمطي في حقل تجربتنا؛ أي أنه شخص يمكن التنبؤ به. فسلوكه وسيلة نتوسلها لأغراضنا مثل أية وسيلة أخرى. وهذا التوجه نحو الأنت هو، من وجهة نظر خلقية، اهتمام بالذات على نحو خالص، ويتناقض مع أخلاقيات الإنسان. وكما نعرف، قال كانط، من بين آخرين، في تحليله للأمرية المقولية، يجب ألاّ يُستخدم الآخر كوسيلة، بل كغاية في ذاته.

فلو ربطنا هذا الشكل من علاقة الأنا والأنت ـ وهو نوع من فهم الأنت يمثل معرفة الطبيعة البشرية ـ بالمشكلة التأويلية، فإنه سيكون شبيهاً بإيمان ساذج بالمنهج، وبالموضوعية التي يمكن الحصول عليها من خلاله. ومن يفهم التراث على هذا النحو، يحيله موضوعاً ـ شيءٌ يواجهنا بطلاقة ومن دون أن يشتبك بنا ـ ومن خلال إقصائه المنهجي لكلّ ما هو ذاتي، يكتشف ما يحتوي عليه هذا الموضوع. ورأينا أنه بذلك يفصل نفسه عن التأثير المستمر الذي يمارسه عليه التراث، الذي لا يكتسب هو حقيقته التاريخية إلاّ فيه. وهذا هو منهج العلوم الاجتماعية الذي يقتفي الأفكار المنهجية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، وصاغ هيوم برنامجها؛ أفكار هي صيغة مبتذلة للمنهج العلمي[305]. غير أن هذا لا يشمل سوى جزء من الإجراء الفعلي في العلوم الإنسانية، فضلاً عن أنه مُختزَل من الناحية التخطيطية، مادام لا يقرّ بغير النمطي والمنتظم في سلوكه. فهو يسطِّحُ طبيعةَ التجربة التأويلية بذات الطريقة بالضبط التي رأيناها في التأويل الغائي لمفهوم الاستقراء منذ أرسطو.

والطريقة الثانية التي يُجرَّب فيها الأنت ويُفهم هي بأن يُعترف به كشخص، ولكن رغم الاعتراف يظلّ فهمُ الأنت شكلاً من أشكال اتصال المرء بذاته. إن هذا الاهتمام بالذات ينشأ من المظهر الجدلي الذي يظهر به جدل علاقة الأنا ـ الأنت. وهذه العلاقة ليست مباشرة، إنما انعكاسية. فبإزاء كلّ دعوى هناك دعوى نقيضة. وهذا يفسر لنا لماذا يمكن لكلّ طرف من طرفي العلاقة الانعكاسية أن يهزم الآخر. فيدعي أحدهما أنه يفهم دعوى الآخر من وجهة نظره هو، بل ويفهم الآخر أفضل

(305) قارن ملاحظاتنا بهذا الصدد في "مدخل" هذا الكتاب.

مما يفهم هذا نفسَه. وبهذه الطريقة يفقد الأنت مباشريته التي يكوّن بها دعواه. فتُفهم هذه المباشرية، ولكن هذا يعني أنها تُصادر ويُستولى عليها انعكاسياً من جهة الشخص الآخر. ولكون هذه العلاقة تبادلية، فإنها تساعد على تأسيس واقع علاقة الأنا ـ الأنت نفسها. فالتاريخية الداخلية لجميع علاقات الإنسان في الحياة تتمثل في حقيقة أن هناك صراعاً ثابتاً من أجل الاعتراف المتبادل. ولهذا الصراع درجات توتر متنوعة جداً اعتماداً على الهيمنة الكاملة لأحدهما على الآخر. ولكن حتى الأشكال الأكثر تطرفاً، كما في علاقة العبد والسيد، تمثّل علاقة جدلية أصيلة بالشكل الذي فصّل فيه هيغل[306].

إن التجربة بالأنت التي حققناها هنا أكثر ملاءمة مما دعوناه بمعرفة الطبيعة البشرية، تلك المعرفة التي تسعى إلى التفكير في طرق سلوك الآخر وحسب. وفي الحقيقة، إنه لمن الوهم أن ننظر إلى الآخر كأداة يمكن معرفتها واستخدامها بشكل تام. فحتى العبد يظل يحتفظ، كما قال نيتشه بحق، بإرادة القوة يحوّلها ضد سيّده[307]. بيد أن الجدل المتبادل الذي يحكم جميع علاقات الأنا ـ الأنت خفيّ على وعي الفرد حتماً. فالخادم الذي يظلم سيده في خدمته له لا يعتقد أنه بفعله هذا يخدم أهدافه الخاصة به. فوعيه الذاتي يتمثل، في الحقيقة، في الانسحاب من هذا الجدل المتبادل، وفي تأمل نفسه خارج علاقته بالآخر، ليصير بذلك بعيداً عن مناله. والمرء حين يفهم الآخر، ويدعي معرفته، يسلب شرعية دعاواه. وعلى هذا النحو يعمل جدل العمل الخيري أو الخدمة الاجتماعية خصوصاً، مخترقاً جميع العلاقات القائمة بين البشر كشكل انعكاسي لغرض الهيمنة. فالادعاء بفهم الآخر مقدماً يعامل دعوى الآخر بفتور. ونحن نعرف جيداً هذا الشكل من علاقة الأستذة التي يمارسها الأستاذ على الطالب، وهو شكل سلطوي من أشكال الخدمة الاجتماعية. فتصبح علاقة الأنا ـ الأنت في هذه الأشكال الانعكاسية أكثر تقيداً.

---

(306) قارن التحليل الرائع لهذا الجدل الانعكاسي للأنا والأنت في كتاب كارل لويث *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (1928)*، ومراجعتي له في مجلة *Logos, 18, (1929), 436-40 [GW,* IV].

(307) *Thus Spake Zarathustra*, II, "Of self-overcoming."

لدينا في المجال التأويلي تجربة توازي تجربة الأنت هذه؛ ندعوها عموماً الوعي التاريخي. فالوعي التاريخي يعرف آخرية الآخر، ويعرف الماضي من حيث آخريته، بالضبط كما أن فهم الأنت يعرف الأنت كشخص. ولا يسعى في فهمه لآخرية الماضي إلى إقامة قانون عام، إنما يسعى إلى إقامة شيء فريد تاريخياً. وبادعائه أنه يتعالى على حالة اشتراطه الكلي في معرفة الآخر، يتورط الوعي التاريخي بمظهر جدلي زائف، مادام هو يسعى فعلياً من أجل السيطرة على الماضي بما هو كذلك. وهذا يجب ألاّ ترافقه الدعوى التأملية عن فلسفة تاريخ العالم، فهي كمثال للتنوير التام، تسلط الضوء على عملية التجربة في العلوم التاريخية، كما وجدنا ذلك عند دلتاي مثلاً. ولقد بينت في تحليلي للوعي التأويلي، أن الوهم الجدلي الذي يخلقه الوعي التاريخي، والذي ينسجم مع الوهم الجدلي عن تجربة مكتملة تُستبدل بالمعرفة، إنما هو مثال عصر التنوير الذي يتعذّر تحقيقه. فالشخص الذي يعتقد أنه يخلو من الأحكام المسبقة، ويعوِّل على موضوعية إجراءاته، وينكر أنه هو نفسه خاضع للشروط التاريخية، فإنما هو يجرب قوة الأحكام المسبقة التي تهيمن عليه من دون أن يدري كقوة خلفية vis a tergo. والشخص الذي يرفض الاعتراف بهيمنة الأحكام المسبقة عليه سوف يعجز عن رؤية ما يتجلى في ضوء هذه الأحكام. فالعلاقة هنا مثل علاقة الأنا ـ الأنت. والشخص الذي يخرج نفسه من تبادلية علاقة كهذه يغير هذه العلاقة ويحطم رباطها الأخلاقي. والشخص الذي يخرج نفسه من العلاقة الحية بالتراث يحطم المعنى الحقيقي لهذا التراث بذات الطريقة بالضبط. فمن أجل فهم التراث يجب على الوعي التاريخي ألاّ يعوّل على المنهج النقدي الذي يقارب به مصادره، كما لو أن هذا سيحفظه من الاختلاط بأحكامه وأحكامه المسبقة. فعليه في الواقع أن يفكر ضمن تاريخيته الخاصة. فالتموقع في تراث ما لا يحدُّ من حرية المعرفة، إنما يجعلها ممكنة.

إن معرفة هذه الحقيقة والاعتراف بها يمثل النمط الثالث، والأعلى، للتجربة التأويلية: فالانفتاح على التراث يميز الوعي المتأثر تاريخياً. كما يحمل تناظراً مع تجربة الأنت. فلقد رأينا أن الشيء المهم في العلاقات الإنسانية هو أن نجرب الأنت كأنت حقيقي؛ أي ألاّ نتجاهل دعواه، بل يجب أن ندعه يقول شيئاً إلينا.

وإلى هذه النقطة ينتمي الانفتاح. ولكن هذا الانفتاح أساساً ليس موجوداً من أجل المتكلم، بل إن كلَّ مَنْ يصغي منفتح أساساً. ومن دون هذا الانفتاح أحدنا على الآخر لن يقوم رابط إنساني أصيل. والمصاحبة تعني أيضاً القدرة على الاستماع لبعضنا. وعندما يتفاهم شخصان، فهذا لا يعني أن أحدهما «يفهم» الآخر. كما أن «الاستماع إلى شخص آخر والامتثال إليه» (auf jemanden hören) لا يعني ببساطة أننا ننصاع لرغباته من دون بصيرة. فنحن ندعو شخصاً كهذا عبداً (hörig). يتضمن الانفتاح على الآخر، إذن، الإقرار بأني أنا نفسي يجب أن أقبل ببعض الأشياء التي تكون ضدي، حتى لو لم يكن هناك من يكرهني على ذلك.

وهذا هو ما يوازي التجربة التأويلية. فأنا عليّ أن أسمح للتراث بادعاء مشروعيته، ليس بمعنى الاعتراف البسيط للماضي بآخريته، إنما بطريقة تجعله يقول لي شيئاً ما. وهذا أيضاً يقتضي نوعاً أساسياً من الانفتاح. والشخص المنفتح على التراث بهذه الطريقة يرى أن الوعي التاريخي ليس منفتحاً فعلاً على نحو مطلق، بل يقوم هذا الوعي دائماً، عندما يقرأ نصوص التراث «تاريخياً»، بصقلها مسبقاً؛ لذلك فإن معايير معرفة المؤرخ الخاصة لا يمكن أن يضعها التراث موضع مساءلة. ولنتذكر شكل المقارنة الساذجة الذي ينهمك فيه المقترب التاريخي عموماً. والشذرة الخامسة والعشرون من «شذرات اللوقيون Lyceum Fragment» لفريدريك شليغل تقول: «إن المبدأين الرئيسين لما يُعرف بالنقد التاريخي هما مُسلّمةُ الاعتياد وبديهية الأُلفة. فمسلمة الاعتياد تقول إن كلّ شيء عظيم، وجيد، وجميل هو شيء بعيد الاحتمال؛ لأنه استثنائي أو في الأقل لأنه مريب. أما بديهية الألفة فتقول لابد من أن الأشياء كانت دائماً بالنسبة لنا كما هي عليه بالضبط؛ لأنه من الطبيعي أن تكون الأشياء مثل هذا». وبمقابل ذلك يرتفع الوعي المتأثر بالتاريخ على مثل هذه المقارنات والتشبيهات الساذجة بأن يدع نفسه تجرِّب التراث، وأن يجعل نفسه منفتحة على دعوى الحقيقة التي يحملها التراث في تضاعيفه. فلا يبلغ الوعي التأويلي ذروته في وثوقه بذاته منهاجياً، إنما في ذات استعداده للتجربة الذي يميز الإنسان المجرِّب من الإنسان الواقع في أسر الدوغما. ونستطيع أن نقول بصورة أدقّ بموجب مفهوم التجربة: إن هذا الاستعداد هو ما يميز الوعي المتأثر بالتاريخ.

ج. أسبقية السؤال التأويلية

1. نموذج الجدل الأفلاطوني

يدلّ هذا على الاتجاه الذي يجب أن يسلكه بحثنا. وسوف نفحص بنية الانفتاح المنطقية التي تميز الوعي التأويلي، مستذكرين أهمية مفهوم السؤال لتحليلنا الحالة التأويلية. جليّ أن بنية السؤال موجودة في كلّ تجربة ضمناً. فلا يمكن أن تكون لدينا تجارب من دون أن نثير تساؤلات. فتمييزنا لشيء مختلف عمّا ظنناه في بادئ الأمر يفترض مسبقاً كما هو واضح السؤال عما إذا كان هذا الشيء هو نفسه أم أنه شيء آخر. ومن وجهة نظر منطقية، فإن الانفتاح الذي يمثل جوهر التجربة هو بالضبط انفتاح هذا أو ذاك. فالانفتاح يتمتع ببنية سؤال. وكما أن سلب التجربة الجدلي يبلغ ذروته في الفكرة المجرَّبة تماماً ـ أي إدراك تناهينا ومحدوديتنا ـ سيتعين علينا أن نتأمل في ماهية السؤال بعمق أكبر إن أردنا توضيح طبيعة التجربة التأويلية.

إن ماهية السؤال هي أن يكون له معنى. يتضمن هذا المعنى معنى الاتجاه. ومن هنا فإن معنى السؤال هو فقط الاتجاه الذي منه يمكن أن يعطى الجواب إن كان للسؤال معنى. فالسؤال يضع ما هو موضع سؤال في منظور معين. وعندما يُثار السؤال، فإنه يفتح وجود الموضوع عنوة إن جاز التعبير. لذلك فإن الفكرة التي تشرح هذا الوجود المفتوح هي جواب. ومعنى الجواب يكمن في معنى السؤال.

من بين البصائر العظيمة التي زودنا بها وصف أفلاطون لسقراط هي، على العكس مما يُظن بشكل عام، أن طرح الأسئلة أصعب من الإجابة عنها. فعندما لا يقدر المتحاورون في الحوار السقراطي على الإجابة عن أسئلة سقراط المحرجة، ويحاولون قلب الأمر بأن يسلِّموا بما يفترضون أنه الدور الأجدر بالسائل، فإنهم يخفقون[308]. ومن وراء هذا الموضوع الهزلي في المحاورات الأفلاطونية ثمة تمييز بين الحوار الأصيل وغير الأصيل. فالشخص الذي يدخل في حوار من أجل أن

(308) قارن المجادلة المتعلقة بشكل الخطاب في **بروتاغوراس**، ص 335ff.

يثبت فقط صحة ما يقوله، وليس من أجل بلوغ فكرة ما، سيكون أسهل عليه في الحقيقة طرح الأسئلة من الإجابة عنها. فليس ثمة مجازفة في ألاّ يقدر على الإجابة. وفي الحقيقة يبين إخفاق المتحاورين المستمر أن من يظنّ نفسه يعرف أفضل من غيره لا يقدر حتى على طرح الأسئلة السليمة. فلكي يكون المرء قادراً على طرح سؤال، قمينٌ به أن يعرف، وهذا يعني أن يعرف ما لا يعرفه. في هذا الخلط الهزلي، الذي يصفه أفلاطون، بين السؤال والجواب، بين المعرفة والجهل، ثمة إدراك قوي لأسبقية السؤال في كل معرفة وخطاب تكشف شيئاً عن موضوع ما. فالخطاب الذي يُقصد منه كشف شيء يتطلب أن يكون ذلك الشيء قد فتحه السؤال.

ولهذا السبب يتقدم الجدل عبر السؤال والجواب، أو أن سبيل كلّ معرفة تمرّ خلل السؤال. فطرح سؤال يعني استدراج شيء ما إلى الانفتاح. وانفتاح ما هو موضع سؤال يكمن في حقيقة أن الجواب لم يتقرر. فيجب أن يظلّ السؤال غير محدد، منتظراً جوباً قاطعاً. وتتمثل دلالة المساءلة في الكشف عن قابلية ما تمّ التساؤل عنه على أن يكون موضع مساءلة. فيجب أن يظلّ في حالة من اللاتحدد هذه، بحيث يكون هناك توازن بين الجواب المؤيد والمعارض. يتحقق معنى كلّ سؤال في مكابدة حالة اللاتحدد هذه التي يصبح فيها السؤال سؤالاً مفتوحاً. وكل سؤال حقيقي يحتاج إلى هذا الانفتاح. فمن دونه لن يكون سوى سؤال من حيث الظاهر فقط. ونحن نعرف جيداً هذا الشكل من مثال السؤال التربوي، الذي تكمن صعوبته المفارقة في حقيقة أنه سؤال من دون سائل، أو من مثال السؤال البلاغي الذي هو سؤال من دون موضوع، ناهيك عن كونه من دون سائل.

إن انفتاح السؤال غير محدود. ويتحدد بأفق السؤال. والسؤال الذي يفتقر إلى هذا الأفق سؤال عائم إن جازت العبارة. يصبح السؤال سؤالاً فقط عندما يتجسد لاتحدده الرجراج عينياً في «هذا أو ذاك». بعبارة أخرى؛ إن السؤال يجب أن يُطرح. وطرح السؤال يتضمن انفتاحاً وتقييداً أيضاً. فهو يتضمن تأسيساً صريحاً للافتراضات المسبقة، التي بمقتضاها يمكن أن نرى ما يظلّ مفتوحاً. لهذا يُسأل السؤال بشكل صحيح أو بشكل خاطئ طبقاً لبلوغه الانفتاح الحقيقي، أو فشله في

بلوغه. فنحن نقول إن سؤالاً قد سئل على نحو خاطئ عندما لا يبلغ حالة الانفتاح، إنما هو يحول دون ذلك بسبب احتفاظه بافتراضات مسبقة زائفة. فهو يتظاهر بالانفتاح، ويدعي قدرة على اتخاذ قرار لا يمتلكها في الحقيقة. ولكن إذا كان موضوع التساؤل لم يمنح الصدارة، أو لم يمنح الصدارة بشكل صحيح، من تلك الافتراضات المسبقة المتبناة فعلاً، فإنه لا يُحمل إلى الانفتاح، ولا يتمّ تقرير شيء بصدده.

ويتبين هذا على أوضح وجه في حالة السؤال المنحرف، المتآلفين معه جداً في حياتنا اليومية. فليس هناك جواب عن السؤال المنحرف لأنه سؤال يقودنا ظاهرياً فقط، وليس حقيقياً، خلال حالة اللاتحدد المنفتحة التي فيها يُتخذ القرار. ونحن نسميه سؤالاً منحرفاً، وليس سؤالاً خاطئاً لأن ثمة سؤالاً يكمن خلفه؛ أي أن هناك انفتاحاً مقصوداً، ولكنه لا يقع في الاتجاه الذي يدلّ عليه السؤال المنحرف. فكلمة «منحرف» تشير إلى شيء يميل عن الاتجاه الصحيح. ويكمن انحراف السؤال في حقيقة أنه لا يعطي أيّ اتجاه حقيقي، وعليه فما من جواب ممكن عنه. ويمكن القول على النحو نفسه إن العبارات غير الخاطئة بالضبط وغير الصحيحة أيضاً هي عبارات منحرفة. ويتحدد هذا أيضاً من خلال معناها؛ أي من خلال علاقتها بالسؤال. ونحن لا نستطيع أن نسميها أسئلة خاطئة مادمنا نكشف شيئاً صحيحاً حولها، ولكن من غير المناسب أن نسميها أسئلة صحيحة؛ لأنها لا تنسجم مع أيّ سؤال ذي معنى، ومن ثم لا تحمل معنى صحيحاً ما لم تُصوَّب. فالمعنى الصحيح يجب أن ينسجم مع الاتجاه الذي يشير إليه السؤال.

وبقدر ما يظل السؤال مفتوحاً، يتضمن دائماً أحكاماً إيجابية وسلبية. وهذا هو أساس العلاقة الجوهرية بين السؤال والمعرفة. فجوهر المعرفة ليس فقط أن تحكم على شيء بصورة صحيحة، إنما في الوقت نفسه وللسبب نفسه، أن تستبعد ما هو خطأ. فتقرير السؤال سبيل المعرفة. وما يقرره السؤال هو رجحان أسباب هذه الإمكانية بمقابل تلك الإمكانية. ولكن، مايزال هذا لا يمثّل المعرفة الكاملة. فالشيء نفسه يُعرف فقط عندما تنحلُّ الأمثلة المضادة؛ أي عندما يتضح أن الحجج المضادة غير صحيحة.

ونحن نعرف هذا جيداً من جدل العصور الوسطى على نحو خاص، الذي لا يجدول فقط ما هو مؤيد ومعارض ليحدد من ثم قراره الخاص، إنما هو في النهاية يعرض جميع الحجج. وهذا النوع من جدل العصور الوسطى ليس مجرد نتيجة تمخضت عن نظام تربوي يؤكد المناظرة، بل على العكس فهو يعتمد على العلاقة الداخلية بين المعرفة والجدل؛ أي بين السؤال والجواب. ثمة فقرة مشهورة في كتاب أرسطو **الميتافيزيقا**(309) لفتت قدراً عظيماً من الانتباه، وفُسرت بمقتضى ما قلناه. يقول أرسطو إنّ الجدل قوة على بحث المتناقضات باستقلال عن الموضوع، وعلى رؤية ما إذا كان العلم الواحد نفسه يمكن أن يُعنى بالمتناقضات. وهنا يبدو أن تفسيراً عاماً للجدل (يطابق بالضبط ما وجدنا في محاورة أفلاطون **بارمنيدس** على سبيل المثال) يُربط بمشكلة «منطقية» عالية التخصص نعرفها جيداً من كتاب أرسطو **طوبيقا**(310) *Topics*. وفي الحقيقة، إنه لسؤال غريب ذاك الذي يتساءل عما إذا كان يمكن للعلم الواحد نفسه أن يُعنى بالمتناقضات. لذلك تمت محاولة نبذه كشيء خادع(311). ويصبح الارتباط بين المسألتين [السؤال والمعرفة] واضحاً حالما نقبل بأسبقية السؤال على الجواب، التي هي أساس مفهوم المعرفة. فالمعرفة تعني بالضبط النظر في المتضادات على الدوام. فأفضلية المعرفة على الرأي المتصور سلفاً تكمن في حقيقة أنها قادرة على تصور الممكنات كممكنات. فالمعرفة جدلية من الأساس. والشخص الذي يحمل أسئلة هو وحده الذي يعرف، غير أن التساؤلات تتضمن نقائض: نعم ولا، أن تكون من هذا ومثل ذاك. ولأن المعرفة جدلية بهذا المعنى الواسع، فإنه يمكن أن يكون هناك «جدل» يجعل موضوعه هو تناقضات نعم ولا. وهكذا فإن السؤال البالغ التخصص ظاهرياً المتعلق بإمكانية أو عدم إمكانية أن يكون العلم الواحد نفسه معنياً بالمتناقضات، إنما هو سؤال يحتوي، في الحقيقة، على أساس إمكانية الجدل ذاتها.

وآراء أرسطو نفسها حول البرهان والحجة ـ التي تجعل من الجدل، في

(309) *Metaphysics*, 4, 1078 b 25ff.

(310) 105 b 23.

(311) H. Maier, *Syllogistik des Aristoteles*, II, 2, 168.

الواقع، عنصراً ثانوياً في المعرفة ـ تمنح الأسبقية للسؤال، كما بين لنا ذلك إرنست كاپ في كتابه اللامع عن القياس الأرسطي(312). وتبين أسبقية السؤال في المعرفة الطابع الأساسي لفكرة أن المنهج محدد بالمعرفة، وهي فكرة كانت نقطة انطلاق مجادلتنا ككلّ. فليس هناك شيء اسمه منهج لتعلم طرح الأسئلة، أو لتعلم كيف أن نرى الشيء القابل للمساءلة. بل على العكس، يعلمنا مثال سقراط أن الشيء المهم هو أن يعرف المرء أنه لا يعرف. لذلك، فإن الجدل السقراطي ـ الذي يقود إلى هذه المعرفة من خلال إرباك المُحاوِر ـ يخلق شرائط السؤال. فكل مساءلة ورغبة في المعرفة تفترض مسبقاً معرفة أن المرء لا يعرف؛ وإذا كان ذلك كذلك، فإن افتقاراً معيناً للمعرفة يفضي في الحقيقة إلى سؤال معين.

يبين أفلاطون بطريقة لا تُنسى أين تكمن صعوبة معرفة ما لا يعرفه المرء. وهذه هي قوة الرأي التي يصعب جداً بمقابلها الحصول على اعتراف بالجهل. فالرأي هو الذي يقمع السؤال. وللرأي نزوع غريب نحو نشر نفسه. فهو دائماً ما يكون مثل رأي عام، كما تعني كلمة الرأي doxa الإغريقية قراراً اتخذته الأغلبية في المجلس التشريعي. فكيف يمكن، إذن، الاعتراف بالجهل، وإثارة السؤال؟

لنقل بادئ ذي بدء إن هذا يحدث في الطريقة التي تأتي لنا فيها أية فكرة. حقاً أننا نتحدث عن الأفكار التي تراودنا بخصوص الأسئلة أقلّ من حديثنا عن تلك المتعلقة بالأجوبة، حلّ مشكلة مثلاً؛ وبهذا نريد أن نقول إنه ليست هناك طريقة منهجية للوصول إلى حلّ. ولكننا نعرف أيضاً أن الأفكار لا تأتي إلينا بصورة غير متوقعة كلياً. فالأفكار تفترض مسبقاً ودائماً توجهاً نحو منطقة منفتحة تظهر منها الفكرة؛ أي أنها تفترض أسئلة. فربما لا تماثل الطبيعة الحقيقية للفكرة المفاجئة طبيعة الحلّ الذي يظهر لنا مثل الإجابة عن أحجية، بقدر تماثل طبيعة السؤال الذي يحدث لنا والذي يتغلغل في منطقة المفتوح ليجعل بذلك من الجواب إمكانية قائمة. غير أن الظهور المفاجئ للسؤال هو اختراق لجبهة الرأي العام الرقيقة. لهذا

(312) قارن مقالته "Syllogistik" في Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopedie fûr Altertumswissenschaft*.

نحن نقول إن سؤالاً ما «يحدث» لنا، أي أنه «يثير نفسه» أو «يطرح نفسه» أكثر مما نتحدث عن أننا «نثيره» أو «نطرحه».

لقد رأينا، من ناحية منطقية، أن التجربة السالبة تتضمن سؤالاً. وفي الحقيقة إن لدينا تجارب عندما تصدمنا أشياء لا تنسجم مع توقعاتنا. لهذا فإن المساءلة هي أيضاً انفعال قوي أكثر مما هي فعل. فالسؤال يطرح نفسه علينا بقوة، بحيث لا نعود قادرين على تفاديه والاستمرار على رأينا المألوف.

ومع ذلك، فما يبدو أنه على خلاف مع هذه النتائج هو الجدل السقراطي الأفلاطوني من جهة ارتقائه بفنّ المساءلة إلى فنّ واعٍ؛ لكن ثمة شيئاً فريداً بصدد هذا الفنّ. لقد رأينا أنه فنّ يُخصَّص للشخص الذي يريد أن يعرف؛ أي لديه أسئلة. إن فنّ المساءلة ليس فناً لمقاومة ضغط الرأي؛ فهو يفترض مسبقاً هذه الحرية. وهو ليس فناً بالمعنى الذي تحدث فيه الإغريق عن المهارة techne، وليس حرفة يمكن تعلمها، أو بمقتضاها نستطيع التحكم باكتشاف الحقيقة. فالاستطراد المعرفي المعروف في **الرسالة السابعة** موجَّه، بالأحرى، لتمييز فنّ الجدل الفريد من كلّ شيء يمكن تعلمه والتدرّب عليه. إذ ليس فنّ الجدل فناً لكسب الجدال. على العكس، فمن الممكن للشخص الذي يمارس فنّ الجدل ـ أي فنّ المساءلة والبحث عن الحقيقة ـ أن يكون بحال أسوأ في المجادلة في نظر من يستمعون إليها. فالجدل، بوصفه فنّ إثارة الأسئلة، يكشف عن قيمته لأن الشخص الذي يعرف كيف يطرح الأسئلة يكون وحده القادر على الاستمرار في مساءلته التي تصون توجهه نحو الانفتاح. إن فنّ إثارة الأسئلة هو فنّ إثارة الأسئلة الدائم أبداً؛ أي إنه فنّ للتفكير. وهو يُدعى جدلاً لأنه فنّ إدارة حوار حقيقي.

إن إدارة حوار تقتضي أولاً ألاّ يتحدث المتحاورون عن أشياء مختلفة تسبب سوء التفاهم. لذلك من الضروري أن تكون للحوار بنية سؤال وجواب. فالشرط الأول لفهم المحادثة هو ضمان أن يكون ذهن الشخص الآخر حاضراً معنا. ونحن نعرف هذا جيداً من كلمة نعم المتكررة من طرف المتحاورين في المحاورات الأفلاطونية. والجانب الإيجابي لهذا التكرار هو المنطق الداخلي الذي يتبلور على وفقه موضوع المحادثة. فإدراة محادثة تعني أن يسمح المرء لنفسه أن تُدار من

طرف موضوع المحادثة الذي تتوجه إليه الأطراف الأخرى. وهذا يتطلب ألاّ يحاول المرء أن يبخس الشخص الآخر حقَّه، إنما يحاول أن ينظر في وجاهة الرأي الآخر. ومن هنا فهو فنّ يختبر الرأي الآخر(313). ولكن فنّ الاختبار هو فن المساءلة. فأن تسأل يعني، كما رأينا، أن تكشف، وأن تضع [شيئاً] في الانفتاح. وبمقابل ثبات الآراء، تجعل إثارةُ الأسئلة الموضوعَ وجميعَ ممكناته متدفقاً. فالشخص البارع في فنّ إثارة الأسئلة هو الشخص الذي يحول دون قمع الأسئلة من الرأي المهيمن. والشخص الذي يتمتع بهذا الفنّ هو نفسه سوف يبحث عن كلّ شيء لصالح رأي ما. فالجدل لا يتمثل في محاولة الكشف عن ضعف ما يُقال، إنما عليه أن يُظهر قوته الحقيقية. فهو ليس فناً للنزاع (الذي يقوّي قضية ضعيفة)، إنما هو فنّ للتفكير (الذي يقوّي الاعتراضات بالإحالة على موضوع المجادلة).

تعود الأهمية الفريدة والمستمرة للمحاورات الأفلاطونية إلى فنّ التقوية هذا، ففي هذه العملية يتمّ تحويل ما يقال باستمرار إلى منتهى ممكناته عن الحقّ والحقيقة، فيتغلب على كل معارضة تحاول تقييد مشروعيته. والمسألة هنا مرة أخرى ليست مسألة ترك الموضوع غير محسوم. فالشخص الذي يريد أن يعرف شيئاً ليس بوسعه أن يدعه لقضية الرأي، بمعنى أنه لا يستطيع أن يبعد نفسه عن الآراء المتعلقة بهذا الصدد(314). فالمتكلم يوضع في السؤال إلى أن تنبثق في الأخير حقيقة ما يُناقش. وخصوبة طريقة التسآل في الحوار السقراطي، أي فنّ استخدام الكلمات على طريقة القابلة المولِّدة، موجهة بالتأكيد نحو الناس المشتركين في الحوار، ولكنها منشغلة فقط بالآراء التي يعبرون عنها، وبالمنطق المحايث للموضوع الذي يتكشف في الحوار. وما ينبثق هو، في حقيقته، لوغوس [عقل] الذي هو ليس عقلي ولا عقلك، إلى حد أنه يعلو، من ثمّ، على آراء المتحاورين الذاتية بحيث أنه حتى الشخص الذي يدير المحادثة يعرف أنه لا يعرف. والجدل،

---

(313) Aristotle, *Metaphysics*, 1004 b 25:
وهنا نستطيع أن نميز عبارة أن يكون المرء مقوداً، التي هي المعنى الحقيقي للجدل، في أن اختبار رأي ما يمنحه فرصة أن يقهر الرأي الخاص السابق للمرء وأن يخاطر به.

(314) ينظر في أعلاه ص401، ص 455.

بوصفه فنّ إدارة محادثة، هو أيضاً جزء من فنِّ رؤية الأشياء في جانب موحد؛ أي أنه فنّ تشكيل المفاهيم من خلال استنباط المعنى المشترك. وعلى عكس شكل القضايا الصارم الذي يجب تدوينه في الكتابة، تتميز المحاورة بما يأتي بالضبط: إن لغة الحوار ـ في عملية السؤال والجواب، والأخذ والعطاء، والتحدث في موضوعات مختلفة تسبب سوء الفهم، وفهم ما يريده المقابل ـ تنجز عملية إيصال المعنى الذي هو، فيما يخصّ التراث المكتوب، مهمة التأويلية. ومن هنا فإن الأمر أكثر من كونه استعارة، إنه تذكر لما كانت عليه الحالة الأصلية؛ وهي وصف مهمة التأويلية عندما تدخل في حوار مع النصّ. والتأويل الذي تنجزه لغة منطوقة لا يعني أنه يُنقل إلى وسيط أجنبي؛ بل كونه يُحوّل إلى لغة محكية فهذا يمثل إحياءً لعملية إيصال المعنى الأصلية. فالتراث المكتوب، عندما يؤوَّل، يُستعاد من الاغتراب الذي يجد نفسه فيه إلى حاضر المحادثة الحيّ، الذي يتحقق أساساً في السؤال والجواب.

وبناءً على ما تقدم، بوسعنا الاحتكام إلى أفلاطون إن أردنا إبراز أهمية مكانة السؤال في التأويلية. ونحن نستطيع أن نفعل ذلك ببالغ اليسر مادام أفلاطون نفسه يظهر الظاهرة التأويلية بطريقة معينة. وسيكون البحث في نقده للكلمة المكتوبة دليلاً على أن التراث الشعري والفلسفي صار أدباً في أثينا. نجد، في محاورات أفلاطون، كيف أن نوع «التأويل» النصّي الذي تعهده السوفسطائيون، لا سيما تأويل الشعر لغايات تعليمية، أثار معارضة أفلاطون. ونستطيع أن نرى، أكثر من ذلك، كيف أن أفلاطون يحاول التغلب على ضعف الكلمات، لا سيما الكلمات المكتوبة، من خلال محاوراته. فالشكل الأدبي للمحاورة يضع اللغة والمفهوم ضمن الحركة الأصلية للمحادثة. وهذا يحمي الكلمات من كلّ استخدام دوغمائي.

يمكن مشاهدة أولوية المحادثة في أشكال ثانوية تكون فيها العلاقة بين السؤال والجواب مبهمة. فالرسائل على سبيل المثال ظاهرة وسيطة لافتة: فهي نوع من المحادثة المكتوبة التي توسع، إن جاز التعبير، حركة التحدث في موضوعات مختلفة تسبب سوء الفهم وفهم ما يريده المقابل. لا يتمثل فنّ كتابة الرسائل في جعل ما يكتبه المرء يصير بحثاً في الموضوع، بل يتمثل في جعله مقبولاً للمراسلة.

ولكنه يتمثل من الجهة الأخرى أيضاً في حفظ وتحقيق معيار الغائية الذي يتمتع به كل شيء يُصاغ في الكتابة. والفترة الزمنية الفاصلة بين إرسال الرسالة واستلام الجواب ليست مجرد عامل خارجي، بل هي تمنح هذا الشكل من التواصل طبيعته الخاصة كشكل معين من الكتابة. لذلك نلاحظ أن سرعة البريد لم تحسن في هذا الشكل من التواصل، إنما على العكس أدت إلى تدهور فنّ كتابة الرسائل.

إن أولوية الحوار، وعلاقة السؤال والجواب، يمكن أن نراها حتى في ذلك المثال المتطرف كما هو في جدل هيغل بوصفه منهجاً فلسفياً. إن التفصيل المحكم لكليانية محددات الفكر، وكان هذا هو هدف منطق هيغل، هو إن جاز التعبير محاولة لإدراك ما في المونولوج العظيم للـ«منهج» الحديث من استمرارية للمعنى التي تتحقق في كلّ مثال محدد من الحوار. فعندما ألقى هيغل على عاتقه مهمة جعل محددات الفكر المجردة مرنة ودقيقة، وهذا يعني حلَّ المنطق وإعادة قولبته في لغة عينية محسوسة، وتحويل المفاهيم إلى قوى الكلمة ذات المعنى التي تسأل وتجيب؛ وهذا تذكار مهيب، حتى وإن كان غير ناجح، بما كان عليه الجدل فعلاً وبما هو عليه الآن. إن جدل هيغل هو مونولوج الفكر الذي يحاول أن يحقق سلفاً ما ينضج في كلّ حوار أصيل شيئاً فشيئاً.

2. منطق السؤال والجواب

وهكذا نعود إلى النتيجة القائلة إن الظاهرة التأويلية تدل ضمناً أيضاً على أولوية الحوار، وعلى بنية السؤال والجواب. فالنصّ التاريخي الذي يصير موضوعاً للتأويل يعني أنه يطرح على المؤوِّل سؤالاً. لهذا يتضمن التأويل دائماً علاقة بالسؤال الذي طُرح على المؤوّل. ويعمّي فهمُ النصّ فهمَ هذا السؤال. ولكن هذا يحدث، كما بيّنا، من خلال إحرازنا أفقاً تأويلياً. ونحن نميز الآن هذا الأفق بأنه أفق السؤال الذي في داخله يتقرر معنى النصّ.

فالشخص الذي يريد أن يفهم عليه أن يسائل ما يقع وراء ما يُقال. عليه أن يفهمه كإجابة عن سؤال. فإذا ذهبنا إلى ما وراء ما يُقال، فنحن حتماً نطرح أسئلة تذهب إلى ما وراء ما يُقال. ونحن نفهم معنى النصّ من خلال اكتساب أفق السؤال

وحسب؛ أفق يتضمن ضرورة إجابات أُخَرَ ممكنة. وعليه فإن معنى جملة ذو صلة بالسؤال التي كانت هي إجابة عنه، ولكن هذا يدلّ ضمناً على أن معناه يتجاوز ضرورة ما يُقال فيها. وكما ترينا هذه التأملات فإن منطق العلوم الإنسانية هو منطق السؤال.

ونحن، رغم أفلاطون، غير مستعدين لمنطق كهذا. والشخص الوحيد تقريباً الذي أجد له صلة هنا هو آر. جَي. كولنغوود. ففي نقده اللامع والمعبِّر لمدرسة «أُكسفورد» الواقعية، طور فكرة منطق السؤال والجواب، غير أنه لسوء الحظ لم يحكمه منهجياً أبداً[315]. فلقد رأى بوضوح ما الذي انفقد في التأويلية الساذجة القائمة على النقد الفلسفي السائد، لا سيما الممارسة التي وجدها كولنغوود في الجامعات الإنجليزية المتمثلة في مناقشة «العبارات»، ورغم أنها ربما تكون مناقشة تشحذ قدرات الفرد الذهنية، إلا أنها فشلت في أن تأخذ باعتبارها التاريخية التي هي جزء من كلّ فهم. ويجادل كولنغوود بقوله: نحن نستطيع أن نفهم نصّاً عندما نفهم السؤال الذي يأتي هذا النصُّ إجابةً عنه فقط. ولكن مادام هذا السؤال يُستمد من النصّ حسب، بحيث يكون تملّك الجواب هو الافتراض المنهجي المسبق من أجل إعادة بناء السؤال، فإن نقد هذا الجواب من طرف شخص آخر هو مجرد مقارعة دونكيخوتية. فالأمر مثل فهم عمل فني. إذ يمكن أن يُفهم العمل الفني فقط إذا ما سلمنا بكفايته كتعبير عن فكرة فنية. وهنا أيضاً يجب أن نكتشف السؤال الذي يجيب عنه العمل الفني، إن فهمناه جواباً. وهذا في الواقع هو بديهية التأويلية بأسرها، التي وصفناها سابقاً بأنها «التصور المسبق للاكتمال»[316].

---

(315) قارن كتاب كولنغوود *Autobiography*، الذي نُشر باقتراح مني في الترجمة الألمانية بعنوان *Denken, pp. 30ff*، وكذلك كتاب جواكيم فنكيلدي *Grund und Wesen des Fragens (unpub. Diss., Heidelberg, 1954)*. وثمة موقف شبيه بذلك تبناه كروتشه (الذي أثّر في كولنغوود) في كتابه *Logic as Science of the Pure Concept, tr. Ainsley (London, 1917), German tr., pp. 135ff.*، حيث يفهم كل تعريف إجابةً عن سؤال، ومن ثم إجابة تاريخية.

(316) قارن في أعلاه ص 402 ـ 403، ونقدي لغوارديني في *Kleine Schriften, II, 178-87 (GW, IX),*: حيث قلتُ: "إن كل نقد للأدب هو نقد ذاتي للتأويل".

ويمثل هذا، بالنسبة لكولنغوود، عصب المعرفة التاريخية كلها. إذ يتطلب المنهج التاريخي تطبيقَ منطقِ السؤال والجواب على التراث التاريخي. أما الأحداث التاريخية فسوف نفهمها فقط إذا أعدنا بناء السؤال الذي كانت أفعال الأشخاص التاريخية، المتضمنة في هذه الأحداث، إجابة عنه. ويسوق كولنغوود مثالاً على ذلك معركة ترافلغر(*) Trafalger وخطة نيلسون التي أقيمت عليها. وقد قصد من هذا المثال أن يبين أن مجرى المعركة يساعدنا في فهم خطة نيلسون الحقيقية؛ لأنها نُفذت بنجاح. ولأن فشل خطة أعدائه لا يمكن، مع ذلك، إعادة بنائها من الأحداث. وعليه، فإن فهم مجرى المعركة وفهم الخطة التي نفّذها نيلسون هما العملية نفسها[317].

غير أن المرء ليس بوسعه، مع ذلك، أن يتجاهل حقيقة أن منطق السؤال والجواب عليه أن يعيد بناء سؤالين مختلفين يقابلهما جوابان مختلفان: سؤال معنى حدث عظيم، وسؤال عما إذا كان هذا الحدث قد حدث طبقاً لخطة. ومن الواضح أن هذين السؤالين يتوافقان فقط عندما تتوافق الخطة مع مجريات الأحداث. ولكننا لا نستطيع أن نفترض مثل هذا التوافق كمبدأ منهجي عندما نُعنى بتراث تاريخي يتعامل مع الرجال، مثلنا، في التاريخ. فوصف تولستوي الشهير لمجلس الحرب قبل المعركة ـ المجلس الذي حُسبت فيه جميع الاحتمالات الستراتيجية، وتمّ التفكير في جميع الخطط، بشمولية ودراية، بينما يسترخي القائد نائماً، لكنه في الليلة السابقة على المعركة، يفتّش جميع مواقع الجنود الخفر ـ هو وصف أدقّ لما نسمّيه التاريخ. إذ صار كوستوف أقربَ إلى الواقع وإلى القوى التي تحسمه منه إلى ستراتيجيات مجلس الحرب. والنتيجة المتمخضة عن هذا المثال هي أن مؤوّل التاريخ يجازف في إسباغ طابع ماديّ على ارتباط الأحداث عندما يرى إلى دلالتها بحسب ما قصده الفاعلون والمخططون الفعليون[318].

(*) معركة بحرية شهيرة وقعت في ترافلغر بين مضيق جبل طارق وقادش. انتصر فيها الإنجليز بقيادة نيلسون على الأسطولَيْن الفرنسي والأسباني في العام 1805. قُتل نيسلون في تلك المعركة، لكنه بدّد بنصره خطط نابليون في غزو إنجلترا. (المترجمان)

(317) Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Galaxy ed., 1970), p. 70.

(318) هناك بضع ملاحظات جيدة حول هذا الموضوع في مقالة إريك شيبرغ: =

ويمكن أن يكون هذا مشروعاً حقيقياً فقط إذا صارت شروط هيغل سارية المفعول؛ أي أن يكون تاريخ الفلسفة مشاركاً في خطط روح العالم، وعلى أساس هذه المعرفة السرية يمكن تمييز أفراد معينين كونهم يتمتعون بأهمية تاريخية عالمية، مادام هناك ترابط فعلي بين أفكارهم ومعنى الحوادث التاريخية العالمية. ولكن من المحال استنتاج مبدأ تأويلي عن معرفة التاريخ من اقترانات الذاتي والموضوعي هذه في التاريخ. إذ تتمتع نظرية هيغل، كما هو واضح، بحقيقة محدودة فقط فيما يتعلق بالتراث التاريخي. وتحقق شبكة الحوافز اللامتناهية التي تشكل التاريخ، بشكل مؤقت وقصير الأمد فقط، وضوحاً بما خطط له فرد واحد. وهكذا، فإن ما يصفه هيغل على أنه حالة استثنائية يثبت قاعدة تقول إن هناك عدم انسجام بين أفكار الفرد الذاتية ومعنى مجرى التاريخ ككل. نحن نجرب في العادة مجرى الأحداث كشيء يغير على الدوام من خططنا وتوقعاتنا. والشخص الذي يحاول أن يتشبث بخططه يكتشف إلى أي حد كان عقله ضعيفاً. وهناك مناسبات نادرة يحدث فيها كل شيء على وفق طبيعته هو، ولكنها تنسجم آلياً مع خططنا ورغباتنا. وفي هذه الحالات نقول إن كل شيء يسير حسب الخطة. غير أن تطبيق هذه التجربة على التاريخ ككل سوف يقيم استقراءات تتناقض مع خبرتنا كلياً.

صار استخدام كولنغوود لمنطق السؤال والجواب في النظرية التأويلية غامضاً عبر هذا الاستقراء. ففهمنا لتراث مكتوب بحد ذاته لا يجعلنا نفترض مسبقاً وعلى نحو مبسط أن المعنى الذي نكتشفه فيه يتوافق مع المعنى الذي قصده مؤلفه. فكما أن أحداث التاريخ لا تظهر عموماً أي توافق مع الأفكار الذاتية للشخص الذي يتخذ موقعاً ضمن التاريخ ويفعل فيه، كذلك مع نصّ ما، فهو يذهب عموماً إلى أبعد مما قصده المؤلف الأصلي[319]. وتعنى مهمة التأويلية، قبل كلّ شيء، بمعنى النصّ نفسه.

= "Zum Problem der pneumatischen Exegese," in *Festschrift* for sellin, pp. 127ff. [repr. In *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, ed. H.-G. Gadamer and G. Boehm (Frankfurt, 1978), pp. 272-82].

(319) انظر ص183، ص 405 في أعلاه.

وهذا ما كان كولنغوود يفكر فيه، كما هو واضح، عندما أنكر وجودَ أيٍّ اختلاف بين السؤال التاريخي والسؤال الفلسفي الذي يُفترض أن يكون النصُّ إجابة عنه. ورغم ذلك، يجب أن نتذكر أن السؤال الذي نُعنى به ليس له علاقة بخبرات المؤلف العقلية، إنما بمعنى النصّ نفسه. وهكذا، فلو أننا فهمنا معنى جملة ما - أي أعدنا بناء السؤال الذي تكون الجملة إجابة عنه - فلابد من أنه يمكن البحث أيضاً عن السائل وسؤاله الذي قصده، الذي ربما كان النصّ جواباً متخيلاً عنه. ويخطئ كولنغوود عندما يجد أنه من الخطل منهجياً التمييز بين السؤال الذي قُصد من النصّ أن يكون إجابة عنه والسؤال الذي يجيب عنه النصُّ فعلاً. وهو صائب حين لا يتضمن فهم نصّ ما تمييزاً كهذا، إن كنا منشغلين بالموضوع الذي يتحدث عنه النصّ. فإعادة بناء أفكار المؤلف مهمة مختلفة تماماً.

سيتعين علينا أن نتساءل عن الشروط التي يمكن تطبيقها على هذه المهمة المختلفة. فمن الصحيح، من دون أدنى شك، أن مهمة إعادة بناء ما فكر فيه المؤلف مهمة محدودة مقارنة بالتجربة التأويلية الأصلية التي تفهم معنى النصّ. إذ تغرينا النزعة التاريخية بأن نعدّ مثل هذا الاختزال ميزة علمية، وأن نعدّ الفهم نوعاً من إعادة بناء تكرر بالنتيجة العملية التي أوجدت النصَّ. وينتج عن هذا النموذج المعرفي المتآلفين معه من معرفة الطبيعة، إذ إننا لا نفهم عملية معينة إلاّ حين يَسَعُنا إعادة إنتاجها اصطناعياً.

لقد بينت سابقاً[320] أن قول فيكو بأن هذا النموذج يبلغ ذروته الصافية في التاريخ لأن الإنسان يواجه هناك واقعه التاريخي الإنساني الخاص؛ أقول لقد بينت أن هذا القول عرضة للتساؤل والشك. وقد أكدت، على العكس من ذلك، أن كلَّ مؤرخ وكلّ فيلولوجيّ يجب أن يضع في حسبانه عدم التحدد الأساسي للأفق الذي يتحرك فيه فهمه. إذ لا يمكن أن يُفهَم التراث التاريخي إلاّ كشيء قيد التحدد دائماً من طرف مجريات الأحداث. والفيلولوجيّ الذي يتعامل مع النصوص الشعرية والفلسفية يعرف، كذلك، أنها نصوص لا يمكن استنفادها. وفي كلتا الحالتين،

(320) ينظر في أعلاه ص 315، ص 382.

فإن مجريات الأحداث هي التي تُظهر جوانبَ جديدة من معنى المادة التاريخية. وعبر إعادة جعل النصوص شيئاً حقيقياً من خلال الفهم، فإنها تُستدرج إلى مجرى الأحداث بنفس الطريقة التي تكون عليها الأحداث بالضبط. وهذا هو ما وصفناه بتاريخ التأثير كعنصر في التجربة التأويلية. فكل عملية تحقيق فعلي من خلال الفهم يمكن أن تُعدّ شيئاً كامناً تاريخياً في ما يُفهم. فنحن نعي، وهذا جزء من تناهي وجودنا التاريخي، أن الناس الآتين بعدنا سوف يفهمون بطريقة مختلفة. وفضلاً عن ذلك، فمن المشكوك فيه تماماً أن العمل الذي يتحقق معناه التام في عملية الفهم المتغيرة يظل هو نفسه، بالضبط كالتاريخ نفسه الذي يكون معناه قيد التحدد على الدوام. إن الاختزال التأويلي لمعنى المؤلف غير ملائم كعدم ملاءمة اختزال الأحداث التاريخية إلى مقاصد أبطالها.

ليس بوسعنا ببساطة، مع ذلك، أن نعتبر إعادة بناء السؤال الذي يكون نصّ معين إجابة عنه منجزاً للمنهج التاريخي. فالشيء الأهم هو السؤال الذي يطرحه علينا نصّ ما، وحيرتنا بأزاء كلمة تراثية، لذلك فإن فهم هذا السؤال، أو هذه الكلمة، يشتمل على مهمة التوسط الذاتي التاريخي بين الحاضر والتراث. وهكذا تُعكس العلاقة بين السؤال والجواب. فالصوت الذي يكلمنا من الماضي ـ سواء أكان نصاً، أو عملاً، أو أثراً ـ هو نفسه يطرح سؤالاً، ويضع معنانا في الانفتاح. وكيما نجيب عن السؤال المطروح علينا، ينبغي علينا نحن، نحن الذين يُسألون، أن نبدأ بطرح الأسئلة. وعلينا أن نحاول إعادة بناء السؤال الذي يجيء النصّ التراثي إجابة عنه. غير أننا لن نقدر على ذلك من دون أن نتجاوز الأفق التاريخي الذي يعرضه النصّ. فعملية إعادة بناء السؤال، الذي يجيء النصُّ كما يُفترض إجابة عنه، هي نفسها تحدث ضمن فعل المساءلة الذي من خلاله نحاول أن نجيب عن السؤال الذي يطرحه علينا النصّ. لا تقف عملية إعادة بناء سؤال معين داخل أفقها الأصلي أبداً؛ لأن الأفق التاريخي الذي يحدد عملية إعادة البناء ليس أفقاً شاملاً في الواقع، إنما هو مُتضمَّن في الأفق الذي يشملنا نحن؛ نحن السائلين الذين تواجهنا الكلمة التراثية.

وعليه فإنّ تخطّي مجرد عملية إعادة البناء ضرورة تأويلية دائماً. فنحن لا

نستطيع أن نتجنب التفكيرَ في ما سلّم به المؤلف من دون تردد، ومن دون تفكر من ثمّ، لنحمله إلى داخل انفتاح السؤال. وهذا لا يفسح المجال أمام الاعتباطية في التأويل، إنما يكشف عمّا يحدث دائماً. ففهم كلمة التراث تقتضي دائماً وضع عملية إعادة بناء السؤال في انفتاح قابليتها على المساءلة؛ أي ذلك الذي يندمج مع السؤال الذي يحمله التراث إلينا. فإذا ما انبثق السؤال «التاريخي» بنفسه، فهذا يعني أنه لن يعود يُطرح كسؤال. فهو ينتج عن توقف الفهم؛ وهذه هي العطفة التي تعطّلنا[321]. فما يمثل جزءاً من أجزاء الفهم الحقيقي هو أننا نستعيد مفاهيم ماضٍ تاريخي بطريقة تكون فيها هذه المفاهيم متضمِّنة فهمنا لها. وهذا ما سمّيته سابقاً بـ«انصهار الآفاق»[322]. ونحن نستطيع أن نقول، متفقين مع كولنغوود، إننا نفهم فقط عندما نفهم السؤال الذي يكون شيء ما إجابه عنه، ولكنّ القصدَ مما فُهم بهذه الطريقة لا تبقى له الصدارة بإزاء قصدنا الخاص. بل إن إعادة بناء السؤال، الذي يُفهم معنى نصّ كإجابة عنه، تندمج مع فعل مساءلتنا. فالنصّ يجب أن يُفهم كإجابة عن سؤال حقيقي.

إن العلاقة الوثيقة بين المساءلة والفهم هي التي تمنح التجربة التأويلية بُعدها الحقيقي. ومهما حاول المرء أن يفهم فربما يترك حقيقة ما يُقال مفتوحة، ومهما نبذ المعنى المباشر للموضوع واعتبر بدلاً منه الدلالةَ الأعمق، ولم يعدّ هذه الدلالة صادقة إنما ذات معنى فقط، بحيث أن إمكانية حقيقتها تظل مسألة غير محسومة، فإن هذا هو طبيعة السؤال الحقيقية والأساسية: أي ترك الأشياء غير محددة. فالأسئلة تُظهر دائماً الإمكانيات غير المحددة التي ينطوي عليها شيء ما. وهذا هو سبب عدم قدرتنا على فهم قابلية شيء ما على المساءلة من دون طرح تساؤلات حقيقية، رغم الحقيقة القائلة إننا نستطيع أن نفهم معنى ما من دون أن نعنيه. ففهم قابلية شيء ما على المساءلة هي بحد ذاتها مساءلة. وما من تردد، أو موقف محتمل من المساءلة، فالمساءلة ليست فرض ممكنات إنما هي اختبار ممكنات.

(321) انظر وصفاً لهذه الانعطافة الخاطئة تاريخياً في تحليلي لرسالة سبينوزا في اللاهوت والسياسة، في أعلاه ص 267 وما بعدها.

(322) قارن ص417 وما بعدها.

وهنا تدلّ طبيعة المساءلة على ما بيّنته طبيعة المحاورة الأفلاطونية الفعلية[323]. إن الفرد الذي يفكر عليه أن يطرح على نفسه أسئلة. وحتى عندما يقول شخص ما إن سؤالاً عن كذا وكذا قد يثار، فهذا القول نفسُه يمثّل مساءلة حقيقية تقنّع نفسها مسبقاً، بدافع الاحتراس والتهذيب.

وهذا هو السبب من وراء كون الفهم هو دائماً شيء أكثر من مجرد إعادة خلق معنى شخص آخر. تكشف المساءلة ممكنات المعنى، ولذا يدخل كلّ موضوع ذي معنى تفكير المرء. ولا نستطيع التحدث عن فهم الأسئلة التي لم يطرحها المرء بنفسه؛ أي الأسئلة المهملة أو الفارغة، إلاّ في حالة المعنى غير الأصيل. فنحن نفهم كيف أن أسئلة معينة قد أثيرت في ظروف تاريخية معينة. وفهم مثل هذه الأسئلة يعني، إذن، فهم الافتراضات المسبقة التي بزوالها تصبح الأسئلة «ميْتة». وكمثال على ذلك؛ الحركة الدائمة. فأفق معنى مثل هذه الأسئلة أفق مفتوح من حيث الظاهر فقط. فهي لم تعد تُحمل على أنها أسئلة. فما نفهمه في هذه الحالات، بالضبط، هو أنه لا توجد أسئلة. إذ يعني فهم السؤال أن تسأله. ويعني فهم المعنى أن تفهمه كإجابة عن سؤال.

يضع منطق السؤال والجواب الذي أسهب فيه كولنغوود حداً للحديث عن المشكلات الدائمة ـ كما في الطريقة التي قارب بها «واقعيو أُكسفورد» الكتابات الكلاسيكية في الفلسفة ـ ويضع كذلك حداً لمفهوم تاريخ المشكلات الذي بلورته الكانطية المحدثة. فتاريخ المشكلات يمكن أن يكون تاريخاً حقيقياً فقط إذا أقرّ بأن هوية مشكلة ما هو محض تجريد فارغ، وأن يسمح لنفسه أن يكون موضع مساءلة. ففي الحقيقة، لا توجد هناك نقطة تقع خارج التاريخ يمكن منها تصور هوية مشكلة ما ضمن تقلبات تاريخ محاولات حلها. والحقيقة هي إن فهم النصوص الفلسفية يتطلب دائماً إعادة ما تمّ أدراكه فيها. ومن دون هذا لن نفهم شيئاً. ولكن هذا لا يعني أننا نخطو إلى خارج الشرائط التاريخية التي نتموقع فيها، وفيها نفهم. فالمشكلة التي أعدنا إدراكها هي ليست نفسها إن فُهمت من خلال فعل مساءلة

(323) ص483 وما بعدها في أعلاه.

أصيل. ونحن نعدها هي نفسها لا لشيء إلاّ بسبب قصور في رؤيتنا التاريخية. فنقطة الاستشراف التي تتجاوز أية نقطة استشراف أخرى، النقطة التي نرى منها الهوية الحقيقية للمشكلة، ليست سوى وهم.

والآن فقط نستطيع أن نفهم السبب من وراء ذلك. فمن الواضح أن مفهوم المشكلة هو تجريد، أعني فصل مضمون السؤال عن السؤال الذي كشف عن هذه المشكلة أولاً. فهو مفهوم يشير إلى المخطط التجريدي الذي يمكن أن تُردَّ إليه المشكلات المُثارة بشكل حقيقي، والتي يمكن تصنيفها تحته. فـ«مشكلة» كهذه أحدثها سياق مساءلة مُثارة، ومن هذا السياق يمكن أن تكتسب وضوح معناها. لذلك فهي غير قابلة للحلّ، مثل أي سؤال له معنى غير واضح، وغير غامض، لأنها لا تُثار ولا تُسأل فعلاً.

وهذا يؤكد، أيضاً، أصل مفهوم المشكلة. فهو لا ينتمي إلى مجال تلك «التفنيدات المُثارة بصدق»[324]، الذي فيه تُقدَّم حقيقةُ موضوع هذه التفنيدات، إنما ينتمي إلى مجال الجدل كسلاح لإلقاء الروع في نفس الخصم، أو خداعه. وكلمة «المشكلة» تعني عند أرسطو تلك التساؤلات التي تطرح نفسها كبدائل قائمة؛ لأن هناك دليلاً لكلّ واحد من هاتين النظرتين المختلفين، ونحن نعتقد أنها لا يمكن حسمها من خلال الأسباب؛ لأن التساؤلات الموجودة كثيرة جداً[325]. فالمشكلات ليست تساؤلات حقيقية تنشأ تلقائياً، لتحظى من ثمّ بنموذج إجابة من أصل معناها، إنما هي بدائل يمكن أن تُقبل بذاتها فقط، وبذلك يمكن أن تُعالج بطريقة جدلية فقط. ولهذا المعنى الجدلي لـ«المشكلة» مكانه المناسب في «البلاغة»، وليس في الفلسفة. فأحد أركان مفهوم المشكلة هو عدم وجود قرار واضح على أساس الأسباب. وهذا ما دفع بكانط إلى أن يرى نشوء مفهوم المشكلة محدوداً بجدلية العقل المحض. فالمشكلات «مهمات تتناسل ذاتياً»؛ أي أنها نتاجات العقل نفسه، ولا يمكن أن نأمل بحلّ كامل لها[326]. واللافت للنظر أن مفهوم المشكلة اكتسب

---

(324) Plato, *Seventh Letter*, 344b.

(325) Aristotle, *Topics*, I, 11.

(326) *Critique of Pure Reason*, A 321ff.

مشروعية كلية في القرن التاسع عشر، مع انهيار تراث المساءلة الفلسفية المطرد، ونشوء النزعة التاريخية؛ فكان ذلك علامة على حقيقة أن العلاقة المباشرة بتساؤلات الفلسفة لم تعد قائمة. فالضعف النموذجي الذي يتسم به الوعي الفلسفي عندما واجه النزعة التاريخية هو أنه لاذ بالفرار صوب مفهوم مجرد، وهو مفهوم المشكلة، ولم ير مشكلة بصدد المعنى الذي «توجد» فيه المشكلات فعلياً. ومفهوم تاريخ المشكلات لدى الكانطية المحدثة هو الوليد غير الشرعي للنزعة التاريخية. إن نقد مفهوم المشكلة بالاستعانة بمنطق السؤال والجواب سوف يحطم الوهم الذي يفيد أن المشكلات موجودة على الدوام، دوام النجوم في السماء(327). ويعيد تأملُ التجربة التأويلية المشكلاتِ إلى تساؤلات تنشأ عن محفزاتها، وتكتسب معناها من هذه المحفزات.

إن جدل السؤال والجواب المتكشف في بنية التجربة التأويلية يتيح لنا الآن أن نعين بدقة ماهية الوعي المتأثر تاريخياً. فجدل السؤال والجواب الذي بيّناه يُظهر الفهمَ على أنه علاقة تبادلية من نفس النوع الذي نجده في المحادثة. صحيح أن النصّ لا يتكلم إلينا بذات الطريقة التي يتكلم فيها إلينا شخص آخر. فنحن الذين نحاول أن نفهم يجب علينا حمله على الكلام. ولكننا وجدنا أن نوع الفهم هذا،

---

(327) أشار نيكولاي هارتمان بحق ـ في مقالته المعنونة: "Der philosophische Gedanke und seine Geschichte," *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften* (1963), no. 5 (repr. In Hartmann, *Kleine Schriften*, II, 1-47) ـ إلى أن الشيء المهم هو أن ندرك بعقولنا مرة أخرى ما أدركه المفكرون العظام. ولكنه عندما ميّز ـ بُغيةَ مواجهة انتهاكات النزعة التاريخية مواجهة ثابتة ـ بين ثبات ما "تُعنى به المشكلات الحقيقية" والطبيعة المتغيرة للطريقة التي سُئلت بها هذه المشكلات وأُجيب عنها، فإنه أخفق في أن يرى أنه لا "التغير"، ولا "الثبات"، ولا التناقضات بين "المشكلة" و"النظام"، ولا معيار "الإنجازات" يتوافق مع طبيعة الفلسفة كمعرفة. وعندما كتب قائلاً: "في تلك الحالة، فقط، التي يفيد فيها الفرد من الخبرة الفكرية الضخمة التي شهدتها القرون، فتتأسس خبرته على ما تعرف عليه وعلى ما خبره جيداً. . .، فإن تلك المعرفة يمكن أن تعوّل على تقدمها الخاص" (ص18)، أقول عندما كتب ذلك فإنه أوّل "المعرفة المنهجية بالمشكلات" طبقاً لنموذج العلم التجريبي وتقدم المعرفة الذي يعجز عن بلوغ التأويل المعقد للتراث والتاريخ الذي رأيناه في الوعي التأويلي.

أي «حمل النصّ على الكلام»، ليس إجراءً اعتباطياً نستهله في مبادراتنا، إنما هو، بوصفه سؤالاً، مرتبط بالجواب المُتوقع في النصّ. وتوقع الجواب يعني أن السائل جزء من التراث، وأنه يعدّ نفسَه مخاطَباً من قبله. وهذه هي حقيقة الوعي المتأثر تاريخياً. إن الوعي المُجرَّب تاريخياً يكون، برفضه وهم التنوّر الفكري التام، وعياً مفتوحاً على تجربة التاريخ. لقد وصفنا تحققه بانصهار آفاق الفهم، وهو ما يتوسط بين النصّ والمؤوّل.

إن الفكرة الرئيسة للمناقشة الآتية هي إن انصهار الآفاق الذي يحدث في الفهم هو الإنجاز الفعلي للغة. فمن الثابت أن التساؤل عن ماهية اللغة هو واحد من أكثر الأسئلة التي يتفكر فيها الإنسان غموضاً. فاللغة قريبة إلى فكرنا على نحو بالغ الغرابة، وعندما تؤدي وظيفتها تكون موضوعاً بالغ الصغر، إذ يبدو أنها تحجب عنا وجودها. وفي تحليلنا للفكر في العلوم الإنسانية اقتربنا جداً، مع ذلك، من لغز اللغة الكليّ الذي يسبق كلَّ شيء آخر، بحيث نستطيع أن نسلس قيادنا لما نتقصاه ليقودنا في بحثنا بأمان. بعبارة أخرى، نحن نسعى إلى مقاربة لغز اللغة من المحادثة التي هي نحن أنفسنا.

فعندما نحاول أن نفحص الظاهرة التأويلية من خلال نموذج المحادثة التي تجري بين شخصين، فإن الشيء الرئيس الذي تشترك فيه هاتان الحالتان المختلفتان جداً من حيث الظاهر ـ أعني بهما فهم نصّ ما ومحاولة بلوغ الفهم في محادثة ما ـ هو أنهما يعنيان بموضوع موجود أمامهما. فكما أن كلَّ متحاور يحاول الوصول إلى اتفاق مع الطرف الآخر بصدد موضوع معين، كذلك المؤول يحاول فهم ما يقوله النصُّ. وهذا الفهم للموضوع يجب أن يتخذ شكلاً لغوياً. فالفهم لا يصاغ في كلمات فيما بعد. ففي الحقيقة، إن الطريقة التي يحدث فيها الفهم ـ سواء أكانت في حالة نصّ، أم في حوار مع شخص آخر يثير معنا مسألة ما ـ هي أنه يحدث في لغة الشيء نفسه. لهذا سننظر، أولاً، في بنية الحوار الصحيح لكي نعيِّن طبيعة شكل الحوار الآخر؛ أي فهم النصوص. ففي حين أطّرنا حتى الآن الأهمية المؤسِّسة للسؤال بالنسبة للظاهرة التأويلية بموجب المحادثة، علينا أن نقيم الدليل على لغوية الحوار ـ الذي هو أساس السؤال ـ كعنصر من عناصر التأويلية.

لنعرف أولاً أن اللغة التي فيها يتحدث شيء ما ليست تحت تصرف هذا المتحاور أو ذاك. فكلّ محادثة تفترض مسبقاً لغة مشتركة، أو أنها تخلق لغة مشتركة. فثمة شيء ما يوضع في المركز، كما يقول الإغريق، يتقاسمه كلا طرفي المحاورة، ويتعلق بتبادل الأفكار بينهما. لذلك فإن بلوغ فهم ما لموضوع المحاثة يعني ضرورة أن هناك لغة مشتركة يجب أن تشتغل أولاً في المحادثة. واشتغالها ليس مسألة خارجية لكي تنظِّم وسائلنا، ولا من الصحيح حتى أن نقول إن المتحاورين يتكيف أحدهما للآخر؛ بل هما يقعان، في محادثة ناجحة، تحت تأثير حقيقة الموضوع قيد الحوار، وبذلك فهما يوثقان أحدهما بالآخر في تشاركية جديدة. إن بلوغ الفهم في محاورة ما ليس مجرد أن يقدِّم المرء نفسه، ويثبت بنجاح وجهة نظره الخاصة، إنما هو التحول إلى تشاركية لن تكون طبيعتنا فيها هي نفس طبيعتنا قبل ذاك[328].

---

(328) Cf. my "Was ist Waheheit?," *Kleine Schriften*, I, 46-58 (*GW*, II, 44-56).

الباب الثالث

التحوّل الأنطولوجي للتأويلية الذي توجّهه اللغة

> كلٌّ شيءٍ مفترَضٍ في التأويلية
> ليس سوى لغة
> ف. شلير ماخر



المبحث الأول
اللغة وسيطاً للتجربة التأويلية

نحن نقول إننا «نُجري» محادثة، لكن كلما كانت محادثة ما أصيلة قلّ اعتماد إجرائها على إرادة أيٍّ من الطرفين. وعلى ذلك، فإن المحادثة الأصيلة ليست هي أبداً المحادثة التي أردنا أن نُجريَها. إنما الأصوب عموماً القول إننا نسقط في محادثة، أو حتى أننا نصبح متورطين فيها. إن الطريقة التي تعقب فيها كلمةٌ كلمةً أخرى ـ مع اتخاذ سير المحادثة في منعطفاتها الخاصة وبلوغها نتيجتها الخاصة ـ يمكن أن تُجرى جيداً بطريقة معينة، غير أن المتحدثين مقودون أكثر مما هم موجِّهون للمحادثة. فلا أحدَ يعرف مقدَّماً ما «يتمخض» عن محادثة ما. ويقع الفهم أو الإخفاق في الفهم مثل حدث يلمّ بنا. وبذلك يمكننا القول إن شيئاً ما كان محادثة جيدة أو رديئة. يبيّن كلّ هذا أن للمحادثة روحها الخاصة، وأن اللغة التي تُجرى بها المحادثة تحمل حقيقتها الخاصة ضمنها؛ أي أنها تتيح لشيء ما أن «يتجلى» ويكون موجوداً منذ الآن.

رأينا سلفاً، في تحليلنا للتأويلية الرومانسية، أن الفهم لا يستند إلى أن يحلّ شخص في آخر، إلى مشاركة المرء الفورية لشخص آخر. فأن تفهم ما يقوله

شخص ما هو، كما رأينا، أن تصل إلى فهم معين عن موضوع حديثه، وليس أن تلج داخله وتعيش ثانية خبراته (Erlebnisse). وقد أكدنا أن تجربة (Erfahrung) المعنى التي تحدث في الفهم تتضمن دائماً تطبيقاً. والآن نحن نلاحظ أن هذه العملية كلها لفظية. وليس عبثاً أن الإشكالية الخاصة للفهم ومحاولة التضلّع بها كفنّ ـ وهو من اهتمام التأويلية ـ تنتمي تقليدياً إلى ميدان القواعد والبلاغة. فاللغة هي الوسط الذي يحدث فيه الفهم والاتفاق الجوهريان بين طرفين اثنين.

وفي مواقف معينة حيث يكون بلوغ فهم ما معطّلاً أو معاقاً، نصبح أولاً واعين بشروط الفهم بأسره. ولذلك فإن العملية اللفظية التي تكون بها محادثة بين لغتين مختلفتين ممكنة عبر الترجمة هي عملية نقل للمعلومات على نحو خاص. وهنا يجب على المترجم أن يترجم المعنى ليُفهَم في السياق الذي يحيا فيه المتكلم الآخر. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، أنه حرّ في تحريف معنى ما يقوله الآخر. بالأحرى، يجب أن يصان المعنى، ولكن مادام يجب أن يكون مفهوماً ضمن عالم لغة جديدة، فيجب أن يؤسس شرعيته ضمنها بطريقة جديدة. وهكذا، كلُّ ترجمة هي، في الوقت نفسه، تأويل. حتى أننا يمكن أن نقول إن الترجمة هي ذروة التأويل الذي يكوّنه المترجم للكلمات.

يجعلنا مثال الترجمة، إذن، على وعي بأن اللغة كوسيط للفهم يجب أن يبدعها بوعي توسط واضح. ونمط العملية الواضحة هذا لا يستقيم، بلا ريب، معياراً في المحادثة. وليست الترجمة معياراً للطريقة التي نقارب بها لغة أجنبية. ففي الحقيقة، إن الاعتماد على الترجمة يساوي تخلّي طرفين عن سلطتهما المستقلة. وحيثما تكون الترجمة ضرورية فلابدّ من الأخذ بعين الاعتبار الفجوة القائمة بين روح الكلمات الأصلية وإعادة إنتاجها. إنها الفجوة التي لا يمكن أبداً ردمها تماماً. وفي هذه الحالات، لا يحدث الفهم حقيقة بين المتحادثين، بل بين المؤولين الذين يتلاقون في عالم مشترك من الفهم. (مما هو معروف جيداً أن لا شيءَ أصعب من حوار بين اثنين بلغتين مختلفتين حيث يتكلم أحدهما لغة بينما يتكلم الآخر أخرى، وكلّ واحد منهما يفهم لغة الآخر من دون أن يتكلمها. وكما لو كانت اللغة مكرهة من طرف قوة كبرى، تحاول إحدى اللغتين دائماً أن تؤسس نفسها على الأخرى كوسيط للفهم).

حيثما يكون الفهم لا تكون هناك ترجمة بل كلام. وأن نفهم لغة أجنبية يعني أننا لا نحتاج إلى ترجمتها إلى لغتنا الخاصة. وعندما نتمكن حقيقة من لغة ما، حينئذ لا تكون ثمة ضرورة للترجمة؛ في الواقع، تبدو أية ترجمة شيئاً مستحيلاً. أما فهم كيفية الكلام فليس هو، حتى في ذاته، فهماً حقيقياً، وهو لا يتضمن عملية تأويلية، إنه فهم يتأتى من الحياة. ذلك أنك تفهم لغة ما عبر العيش فيها؛ ويصحّ هذا القول، كما نعلم، على اللغات الحية والميتة أيضاً. وهكذا لا تعنى المشكلة التأويلية بالتمكن الصحيح من اللغة بل ببلوغ فهم مناسب عن موضوع الكلام الذي يحدث عبر وسيط اللغة. إن كلّ لغة يمكن تعلمها بغية استعمالها استعمالاً تاماً، هذا الوضع لم يعد يعني ترجمتها من وإلى لسان أصليّ، بل يعني التفكير في اللغة الأجنبية. والتمكن من اللغة هو شرط مسبق لبلوغ فهم ما في محادثة. ومن الواضح أن كل محادثة تفترض مسبقاً أن المتكلميْن الاثنين يتحدثان اللغة نفسها. وحين يستطيع اثنان أن يجعلا نفسيهما مفهومين عبر اللغة بالحديث معاً، في هذه الحالة فقط يمكن لمشكلة الفهم والاتفاق أن تثار. أما الاعتماد على ترجمة مؤوّل [مترجم شفوي] فهي حالة قصوى تضاعف العملية التأويلية، أي المحادثة: فهناك محادثة أولى بين المؤوّل والآخر، ومحادثة ثانية بين المؤوّل ونفسه.

إن المحادثة هي عملية لبلوغ فهم ما. وبهذه الطريقة، هي تنتمي لكل محادثة حقيقية ينفتح فيها كل طرف على الآخر، ويقبل حقاً بوجهة نظره كوجهة نظر صحيحة، ويحول نفسه إلى الآخر إلى المدى الذي لا يفهم فيه فردية هذا الآخر الخاصة، بل ما يقوله. وما يجب أن يُدرَك هو جوهر صحة رأيه، وبذلك نكون منسجمين بصدد الموضوع. وهكذا نحن لا نقرن رأي الآخر به نفسه بل بآرائنا الخاصة ووجهات نظرنا. وإذ يعنى المرء بالآخر بوصفه فرداً ـ كما في محادثة للعلاج، أو استجواب متهم بجريمة ـ فإن الموقف ليس موقفاً يحاول فيه طرفان بلوغ فهم[1].

(1) حين يضع المرء نفسه في موضع شخص آخر لا بقصد فهم حقيقة ما يقوله بل بقصد فهمه هو، فإن الأسئلة المطروحة في مثل هذه المحادثة توسَم بالزيف الموصوف في أعلاه ص 483 وما بعدها).

إن لكلّ ما قلناه ـ وهو قول يميز موقف اثنين من الناس يبلغان فهماً في محادثة ـ تطبيقاً حقيقياً في التأويلية التي تهتمّ بفهم النصوص. دعونا نبدأ مرة أخرى بالتفكير في الحالة القصوى للترجمة من لغة أجنبية. وهنا لا يمكن أن يرتاب أحد في أن ترجمة نصّ ما لا يمكن أن تكون ببساطة ـ وإنْ كان اهتمام المترجم بالمؤلف وتأكيده له كبيرين ـ إعادة إدراك العملية الأصلية في عقل الكاتب، بالأحرى هي إعادة خلق للنص الذي توجّهه طريقة المترجم في فهم ما يقوله [النصّ نفسه]. ولا أحد يرتاب في أن ما نعالجه هنا هو تأويل، وليس إعادة إنتاج فقط. يتسلط ضوء جديد على النصّ منبعثاً من اللغة الأخرى من أجل قارئه. والمطالبة بأن تكون الترجمة أمينة لا يمكن أن تردم الهوّة الجوهرية بين اللغتين. وأيّاً تكن الأمانة التي نحاول تحقيقها، يجب علينا اتخاذ قرارات صعبة. وإذا رغبنا، في ترجمتنا، تأكيد سمة الأصلي التي هي مهمة بالنسبة لنا، فيمكننا فعل ذلك فقط عبر التقليل من أهمية السمات الأخرى وطمسها كلياً. ولكن هذه الفعالية هي بالضبط ما نسميه التأويل. فالترجمة، مثل كلّ التأويل، إبراز. وعلى المترجم أن يفهم أن الإبراز هو جزء من مهماته. ومن الجليّ أن عليه ألاّ يدع ما هو غير واضح بالنسبة له منفتحاً. إذ عليه أن يبيّن آراءه. مع ذلك، هنالك حالات غير ثابتة في الأصل (وبالنسبة لـ«القارئ الأصلي») حيث يكون شيء ما، في الحقيقة، غير واضح. غير أن هذه الحالات التأويلية غير الثابتة تبيّن، بدقة، الاستعصاءات التي يواجهها المترجم باستمرار. ولكن، مادام المترجم في وضع لا يستطيع فيه دائماً أن يعبّر عن جميع أبعاد نصّه، فعليه أن يتخلّى باستمرار عن هذه الأبعاد. فكل ترجمة جادة هي، في الوقت نفسه، أوضحُ وأكثر جاذبية من الأصل. وحتى لو كانت الترجمة إعادة إبداع بارعة، فلا مناص من افتقارها إلى بعض المعاني الإضافية التي تنوس في الأصل. (في حالات نادرة من إعادة الإبداع البارعة يمكن أن تسدي الخسارة صنيعاً حسناً أو حتى أن تعني مربحاً؛ لنفكر، على سبيل المثال، كيف يبدو ديوان **أزهار الشرّ** لبودلير أنه يكتسب حيوية غريبة وجديدة في ترجمة ستيفان جورج).

غالباً ما يكون المترجم واعياً وعياً شاقاً بالمسافة المحتومة التي تفصله عن الأصل. فمعالجته للنصّ تشبه الجهد المبذول لبلوغ فهم في محادثة. غير أن

الترجمة عملية جاهدة على نحو خاص لبلوغ ذاك الفهم، إذ يرى فيها المترجم عدم إمكانية تجسيرِ المسافة بين رأي المرء الخاص ونقيضه على نحو رئيس. وكما هو الحال في المحادثة، عندما تكون هناك مثل هذه الاختلافات التي لا يمكن تجسيرها، يمكن تحقيق تسوية أحياناً في الحوار الجاري ذهاباً وإياباً؛ وكذلك في إمكانيات التوازن والتساوق الجارية ذهاباً وإياباً، سيبحث المترجم عن الحلّ الأمثل؛ الحلّ الذي لا يمكن أن يكون أكثر من تسوية. وعندما يحاول المرء أن يحوّل ذاته إلى الشخص الآخر لكي يفهم وجهة نظره، كذلك يحاول المترجم أن يحول نفسه تحويلاً تاماً إلى مؤلف النصّ الذي يترجمه. غير أن فعل ذلك لا يعني، تلقائياً، أن الفهم متحقق في المحادثة، ولا يعني هذا التحويل، بالنسبة للمترجم، الظفر في إعادة إبداع المعنى. فالبنى متناظرة بوضوح. وبلوغ فهم ما في محادثة يفترض سلفاً أن يكون كلا الطرفين على أُهبة الاستعداد له، وأن يحاولا تمييز القيمة التامة لما هو غريب عنهما ومتعارض معهما. وإذا حدث هذا تبادلياً، ووازن كلّ طرف من الطرفين المحاججات المقابلة بالتزامن مع مواصلته محاججته الخاصة، يكون من الممكن أخيراً ـ في ترجمة جِدّ دقيقة، ولكن ليست متبادلة اعتباطاً، لعمل المؤلف (نحن نسمي هذا تبادل النظرات) ـ تحقيق أداء مشترك ورأي مشترك. وعلى نحو مشابه، يجب على المترجم أن يحتفظ بطبيعة لغته الخاصة، اللغة التي يترجم بها، في الوقت الذي يظلّ فيه يدرك قيمة الطبيعة الغريبة، وحتى المتنافرة، للنصّ وتعبيره. بأيّ حال، ربما يكون هذا الوصف لنشاط المترجم وصفاً مقتضباً جداً. وحتى في مواقف متطرفة حيث تكون ضروريةً الترجمةُ من لغة إلى أخرى، نادراً ما يمكن أن يكون موضوع الترجمة منفصلاً عن اللغة. والمترجم الوحيد الذي يعيد إبداع النصّ هو ذلك المترجم الذي يُحدث في اللغة الموضوعَ الذي يشير إليه النصّ؛ ولكن هذا يعني إيجاد لغة لا تكون لغته الخاصة حسب، بل تكون مناسبة للأصل أيضاً[2]. إن موقف المترجم وموقف المؤوِّل هو موقف واحد أساساً.

---

(2) لدينا هنا مشكلة "الإغراب" التي يقول عنها شادفالدت أشياء كثيرة في ملحق ترجمته **للأوديسة** (RoRoRo-Klassiker, 1958), p.324.

بردم الهاوية بين اللغات، يضرب المترجم مثلاً على العلاقة التبادلية الموجودة بين المؤوِّل والنصّ، وذلك يطابق التبادل المتضمّن في بلوغ فهم ما في محادثة. ذلك أن كلّ مترجم هو مؤوِّل. وتعني حقيقة أن لغة أجنبية تكون مترجمة أنها ببساطة حالة قصوى من حالات الصعوبة التأويلية؛ أي الغرابة والتغلّب عليها. في الواقع، إن كلّ «الموضوعات» التي توليها التأويلية التقليدية عنايتَها هي موضوعات غريبة بالمعنى نفسه المحدد على نحو لا لبسَ فيه. ومهمة المترجم في إعادة الإبداع تختلف، في الدرجة فقط وليس في النوع، عن المهمة التأويلية العامة التي يقدمها أيّ نصّ.

بطبيعة الحال، لا يعني هذا القول إن الموقف التأويلي فيما يتعلق بالنصوص هو نفسه بالضبط الموقف بين طرفين اثنين في محادثة. النصوص هي «تعبيرات ثابتة وباقية عن الحياة»[3] يُبتغى فهمُها؛ وهذا يعني أن طرفاً واحداً في محادثة تأويلية، أي النصّ، يتكلم من خلال الطرف الآخر فقط، أي المؤوِّل. ومن خلال المؤوِّل فقط، تتحول العلامات المكتوبة إلى علامات ذات معنى. وعلى الرغم من ذلك، يجد موضوع النصّ الذي يتكلم نفسَه تعبيراً في كونه متحولاً عبر الفهم. والأمر يشبه محادثة حقيقية يكون فيها الموضوع المشترك ما يربط الطرفين الاثنين، النصّ والمؤوِّل، بعضهما ببعض. عندما يترجم مترجم ما محادثة، بوسعه أن يجعل الفهم المتبادل ممكناً إذا شارك في الموضوع قيد المناقشة وحسب؛ وكذلك الأمر في العلاقة بنصّ ما، إذ لا مفرَّ من أن يشارك المؤوِّل في معناه.

وهكذا من المشروع تماماً الحديث عن محادثة تأويلية. ولكن ينشأ عن هذا أن المحادثة التأويلية، مثل المحادثة الحقيقية، تجد لغة مشتركة، وإيجاد لغة مشتركة ليس تهيئة، أكثر مما هو في المحادثة الحقيقية، لأداة بغية بلوغ فهم، وإنما هو بالأحرى يتزامن مع فعل الفهم نفسه وبلوغ التوافق. ويحدث التواصل بين طرفي هذه «المحادثة» مثلما يحدث التواصل بين شخصين، بمعنى أنه أكثر من مجرد توافق. فالنصّ يقدم الموضوع في اللغة، ولكن فعل ذلك هو في الأساس إنجاز للمؤوِّل. ولكليهما نصيب فيه.

(3) Droysen, *Historik*, ed. Hubner (1937), p.63.

ومن هنا فإن معنى نصّ ما لا يُقارَن بوجهة نظر راسخة ومستعصية تقترح سؤالاً واحداً فقط على مَنْ يحاول فهمه، أي كيف يمكن للشخص الآخر أن يبلغ مثل هذا الرأي المنافي للعقل. وبهذا المعنى، لا يهتمّ الفهم بالتأكيد بـ«الفهم من الناحية التاريخية»؛ أي إعادة بناء الطريقة التي ظهر فيها النصّ إلى الوجود. إنه، بالأحرى، فهم للنصّ نفسه. غير أن هذا يعني أن أفكار المؤوِّل الخاصة تشترك أيضاً في إعادة إيقاظ معنى النصّ. وبذا يكون أفق المؤوِّل الخاص حاسماً، مع أنه ليس كوجهة النظر الشخصية التي يحتفظ بها ويعززها، بل هو أكثر من ذلك، إنه رأي وإمكانية يُكسبها المرء حيوية ويضعها موضع الاختبار، وذلك ما يُعينه حقيقةً على تكوين رأيه الخاص فيما يقوله النصّ. وقد وصفتُ هذا الأمر في أعلاه بأنه «صهر الآفاق». وبوسعنا الآن أن نرى أن هذا هو ما يحدث في المحادثة، التي يُعبَّر فيها عن شيء ما، وهذا الشيء ليس لي أو لمؤلف النصّ الذي أؤوّله فقط، بل هو شيء مشترك.

نحن مدينون للرومانسية الألمانية لكشفها الأهمية المنهجية للطبيعة اللفظية للمحادثة بالنسبة للفهم بأسره. فهي علّمتنا أن الفهم والتأويل هما شيء واحد أساساً. وكما رأينا من قبلُ، يرقّي هذا الاستكناه مفهوم التأويل من مجرد كونه امتلك دلالة مناسبيّة وتعليمية في القرن الثامن عشر إلى كونه موقفاً منهجياً، كما تدل على ذلك الأهمية الرئيسة التي حازتها مشكلة اللغة في البحث الفلسفي.

ما عاد بإمكاننا، منذ الحقبة الرومانسية، أن نتمسك بالنظرة القائلة إنه في غياب الفهم الفوري تُستخرج الأفكار التأويلية، التي تكون الحاجة ماسة إليها، من المستودع اللغوي الذي تكون فيه لتلبية الطلب .إن اللغة بالأحرى هي الوسط الكليّ الذي يحدث فيه الفهم. والفهم يحدث في التأويل. لا تعني هذه العبارة أن لا وجود لمشكلة خاصة في التعبير. فالاختلاف بين لغة نصّ ما ولغة المؤوِّل، أو الهوّة التي تفصل المترجم عن الأصل، ليس مجرد مشلكة ثانوية. على العكس، الواقع هو أن مشكلات التعبير اللفظي هي مشكلات الفهم عينُها. فالفهم برمته تأويل، والتأويل برمته يحدث في وسط لغة ما تتيح للموضوع أن يتأتى بكلمات، مع أنها في الوقت نفسه لغة المؤوِّل الخاصة.

وهكذا تتكشف الظاهرة التأويلية عن كونها حالة خاصة من حالات العلاقة العامة بين التفكير والكلام التي تُخفي ألفتُها الملغزة دور اللغة في الفكر. والتأويل، مثله مثل المحادثة، دائرة مغلقة بجدل السؤال والجواب. إنه سلوك حياتي تاريخي أصيل تحقق من خلال وسط اللغة، وبوسعنا أن ندعوه محادثة فيما يتعلق بتأويل النصوص أيضاً. إن لغوية الفهم هي تجسيد للوعي المتأثر تاريخياً.

ترى العلاقة الأساسية بين اللغة والفهم في حقيقة أن ماهية التراث توجد في وسط اللغة، لذلك فإن الموضوع المفضَّل للتأويل هو موضوع لغوي.

أ. اللغة كتحديد للموضوع التأويلي

إن لحقيقة أن التراث لغوي من حيث طبيعتُه نتائج بالنسبة للتأويلية. ولفهم التراث اللغوي أولوية خاصة على كل تراث آخر. وربما يكون للتراث اللغوي حضور مباشر مدرك حسياً أقلّ مما للآثار الفنية التشكيلية. وافتقاره لهذا الحضور المباشر، بأيّ حال، ليس عيباً، بل بالأحرى يعبر هذا الافتقار البادي للعيان، هذا الإغراب التجريدي لجميع «النصوص»، يعبر بفرادة عن حقيقة أن كلّ شيء في اللغة ينتمي إلى عملية الفهم. والتراث اللغوي هو تراث بالمعنى الخاص للكلمة؛ أي أنه شيء ينتقل من جيل إلى آخر. فهو ليس مجرد شيء مُرجأ يجب البحث فيه وتأويله كبقية من بقايا الماضي. فما وصلنا عن طريق التراث اللغوي ليس شيئاً مرجأً بل معطى لنا؛ سواء أكان عن طريق روايته مباشرة، وهو الطريق الذي تحيا به الأسطورة والخرافة والعرف، أو عن طريق التراث المكتوب الذي تكون علاماته، كما هو معروف، جلية لكل قارئ يستطيع قراءتها.

تصبح الدلالة التأويلية الكاملة لحقيقة أن التراث لغوي أساساً، تصبح واضحة في حالة تراث مكتوب. وتنشأ قابلية فصل اللغة عن الكلام من حقيقة أنه يمكن كتابتها. وفي شكل الكتابة، يكون التراث كله معاصراً دائماً. وعلاوة على ذلك، يتضمن التراث التواجد الفريد للماضي والحاضر بقدر ما يكون للوعي الحاضر إمكان الدخول الحر في كلّ شيء يُعطى للكتابة. لم يعد ثمة اعتماد على الرواية التي تتوسط بين معرفة الماضي والحاضر، فوعي الفهم يكتسب ـ عبر مدخله

الفوري للتراث الأدبي ـ فرصة حقيقية لتغيير أفقه وتوسيعه، ومن ثمّ إغناء عالمه ببعد جديد وعميق تماماً. حتى أن تملّك التراث الأدبي يتجاوز الخبرة المرتبطة بمغامرة السفر والانخراط في عالم لغة أجنبية. وفي كلّ لحظة، يحتفظ القارئ الذي يدرس لغة وأدباً أجنبييْن بإمكانية الحركة الحرة باتجاه ذاته، وبذلك يكون موجوداً هنا وهناك في الوقت عينه.

إن تراثاً مكتوباً ليس جزءاً من عالم الماضي، بل هو يعلو بنفسه إلى ما وراء العالم الماضي في عالم معنى ما يعبر عنه. ومثالية الكلمة هي التي تعلو بكلّ شيء لغوي على التناهي والزوال اللذين يميزان البقايا الماضية الأخرى. فليست هذه الوثيقة، بوصفها قطعة من الماضي، هي الحاملة للتراث، بل الحامل للتراث هو استمرارية الذاكرة. وعبرها يصبح التراث جزءاً من عالمنا الخاص، وبهذه الطريقة فإن ما يحقق التواصل يمكن تقريره فوراً. وحيثما يكون لدينا تراث مكتوب لا نكون فقط مبلَّغين بشيء محدد، بل تصبح هناك سمة إنسانية معينة للماضي حاضرة بيننا في علاقتها بالعالم. وهذا هو سبب أن فهمنا يبقى غير يقيني على نحو لافت، ومتشظياً عندما لا نملك تراثاً مكتوباً لثقافة ما، بل جلّ ما نملكه هو بقايا صامتة. ونحن لا ندعو هذه المعلومات عن الماضي «تاريخاً». ومن جهة أخرى، تعبر النصوص دائماً عن كلٍّ معين. وتبرهن فجأة الحركاتُ الخالية من المعنى ـ التي تبدو غريبة وغير قابلة للاستيعاب ـ على أنها معقولة على نحو مفصّل وذلك حين يمكن تأويلها ككتابة؛ حتى أنه يمكن تصحيح اعتباطية نصّ محرَّف إذا كان السياق مفهوماً ككلّ.

وهكذا تقدم النصوص المكتوبة مهمة تأويلية حقيقية. أما الكتابة فهي اغتراب ذاتيّ. والتغلب عليها، أي قراءة النص، هو من ثمّ المهمة الأسمى للفهم. وحتى العلامات المحضة لنقش ما يمكن النظر إليها على نحو خاص ومفصلتها بشكل صحيح إذا ما كان يمكن تحويل النصّ إلى لغة. وكما قلنا، يؤسس هذا التحويل، بأيّ حال، علاقة بما يعنيه النصّ دائماً، أي بالموضوع الذي تتمّ مناقشته. وهنا تتحرك عملية الفهم كلياً نحو عالم المعنى الذي يُحدثه التراث اللغوي. وهكذا، وفي حالة نقش معين، تبدأ المهمة التأويلية بعد فكّ مغاليقه وحسب (فكّها على

نحو صحيح افتراضاً). وتقدم الآثار غير الأدبية مهمة تأويلية بمعنى موسع فقط، لأنها لا يمكن أن تكون مفهومة بذاتها. وما تعنيه هو سؤال يتعلق بتأويلها، ولا يتعلق بفكّ مغاليق وفهم طرق تعبير نصّ ما.

تنال اللغة مثاليتها الحقيقية في الكتابة؛ ذلك لأن وعي الفهم ينال سيادته الكاملة في مواجهة لغة مكتوبة. ووجوده لا يستند إلى فراغ. هكذا يكون وعي القراءة في وضع يمتلك فيه، على الأرجح، تاريخه. وليس عبثاً أنه مع نشوء ثقافة أدبية تحول مفهوم «الفيلولوجيا»، «حبّ الكلام»، تحولاً كلياً إلى الفنّ الشامل للقراءة، مضيّعاً صلته الأصلية بتهذيب الكلام والجدل. إن وعي القراءة هو بالضرورة وعي تاريخي وهو يتواصل بحرية مع التراث التاريخي. ولذا يكون من المشروع تاريخياً القول مع هيغل إن التاريخ يبدأ مع نشوء إرادة تسليم الأشياء من جيل إلى جيل، و«تكوين ذاكرة تدوم»(4). ليست الكتابة مجرد عَرَض أو تكملة لا تغيّر شيئاً نوعياً في مجرى التراث الشفوي. وبالتأكيد كانت هناك إرادة لجعل الأشياء تستمر، تدوم، من دون كتابة. ولكن التراث المكتوب وحده فقط يمكن أن يفصل نفسه عن مجرد استمرارية آثار الحياة الماضية، وبقايا يمكن لكائن إنساني معين أن يستدل منها على وجود كائن إنساني آخر.

إن تراث النقوش لم يكن له حظّ أبداً في حيازة شكل حرّ من التراث الذي نسميه أدباً، ما دام يستند إلى وجود البقايا، سواء أكانت من حجر أم من أية مادة أخرى. وهذا يصدق على كل شيء وصل إلينا مكتوباً؛ ذلك أن إرادة الدوام هنا خلقت أشكالاً فريدة من الاستمرارية التي ندعوها أدباً. فهو لا يزودنا بحشد من الذكريات والعلامات فقط، إنما اكتسب الأدب معاصريته الخاصة الدائمة. ولا يعني فهمه أولاً أن يعود المرء إلى الماضي، بل بالانشغال الراهن في ما يقوله. فهو ليس علاقة بين الأشخاص حقيقة، بين القارئ والمؤلف (الذي قد يكون غير معروف تماماً)، بل هو المشاركة في ما يشترك معنا به النصّ. ومعنى ما يقال هو ـ حين نفهمه ـ معنى مستقل تمام الاستقلال سواء أكان النصّ التراثي يمنحنا صورة عن

(4) Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Lasson, p. 145.

المؤلف أم لا، وسواء أكنا نرغب في أن نؤوّله كمصدر تاريخي أم لا.

دعونا هنا نتذكر أن مهمة التأويلية كانت أولاً وأخيراً فهم النصوص. وكان شليرماخر أول من انتقص من أهمية الكتابة بالنسبة لمشكلة التأويلية. ذلك أنه رأى أن ما أثار مشكلة الفهم ـ وربما بشكلها الأكمل ـ هو القول الشفوي أيضاً. وقد أوجزنا في أعلاه[5] كيف أن البعد النفسي الذي أضفاه على التأويلية أخفى بعدها التاريخي. وبالفعل، تُعَدّ الكتابةُ ذات أهمية مركزية بالنسبة للظاهرة التأويلية بقدر ما يمنحها انفصالها عن كل من الكاتب أو المؤلف وعن المتلقي أو القارئ على نحو خاص، يمنحها هذا الانفصال حياة خاصة بها. فما يُثبَّت في الكتابة أظهر نفسه في عالم عام من المعنى يكون فيه لكل شخص يستطيع القراءة عالم مساوٍ.

فيما يتصل باللغة، تبدو الكتابة بالتأكيد ظاهرة ثانوية. وتحيل العلامة اللغوية المكتوبة على لغة الكلام الفعلية. ولكن أن تكون اللغة قابلة على أن تُكتب فهذا أمر ليس طارئاً على طبيعتها. وفي الحقيقة، يستند إمكان الكتابة هذا إلى حقيقة أن الكلام نفسه يشترك في المثالية المحضة للمعنى الذي ينتقل عبر الكلام. وفي الكتابة، يوجد معنى ما يُتَكَلَّم به لذاته على نحو محض، منفصلاً كلياً عن جميع العناصر العاطفية للتعبير والتواصل. لا يُفهَم نصّ ما بوصفه تعبيراً عن الحياة، وإنما يُفهَم طبقاً لما يقوله. والكتابة هي المثالية التجريدية للغة. ومن هنا يكون معنى شيء مكتوب قابلاً للتحديد والتكرار بشكل أساسي. فما يبقى محافظاً على هويته في التكرار هو فقط ما أودع فعلياً في سجل الكتابة. يدل هذا على أن «التكرار» لا يمكن أن يعني هنا معناه الدقيق. فهو لا يعني الإحالة على المصدر الأصلي حيث قيل شيء ما أو كُتب. وفهم شيء مكتوب ليس تكراراً لشيء انقضى، بل هو مشاركة في معنى راهن.

إن للكتابة مزيّة منهاجية في عرض المشكلة التأويلية صافية صفاء تاماً وبمعزل عن كل ما هو نفسي. وعلى أية حال، فما هو مزية منهاجية ـ من وجهة نظرنا ومن أجل أغراضنا ـ هو في الوقت نفسه تعبير عن ضعف محدد يسم الكتابة

(5) ص 272 وما بعدها، ص 406 وما بعدها.

أكثر مما يسم الكلام. وتظهر مهمة الفهم بوضوح معين عندما ندرك ضعف الكتابة برمتها. ونحن بحاجة إلى أن نتذكر فقط ما قاله أفلاطون بهذا الصدد؛ أي فكرة أن الضعف المحدد للكتابة يكمن في أنه لا أحد يمكنه أن يساعد الكلمة المكتوبة إذا ما وقعت ضحية سوء فهم مقصود أو غير مقصود[6].

يتبيّن أفلاطون، في عجز الكلمة المكتوبة، ضعفاً أكبر خطورة من ضعف الكلام (to asthenes tön logön) وعندما طالب الجدل بمساعدة ضعف الكلام، في الوقت الذي أعلن فيه يأسه من حالة الكلمة المكتوبة ـ كان ذلك بوضوح مبالغة ساخرة ألغى معها كتابته الخاصة وفنّه الخاص. وفي الحقيقة، فإن الكتابة والكلام كليهما في المأزق نفسه. فكما يوجد في الكلام فنّ المظاهر وفنّ التفكير الصحيح الموازي للفنّ الأول ـ السفسطة والجدل ـ يوجد في الكتابة فنّان اثنان يقوم أحدهما بخدمة السفسطة والآخر الجدل. وحينئذ يكون هناك فن للكتابة يساعد التفكير، ولذا فإن فن الفهم ـ الذي يقدم المساعدة نفسها لما هو مكتوب ـ هو فن حليف له.

وكما قلنا سابقاً، الكتابة بأسرها ضرب من الكلام المتغرب، وعلاماتها بحاجة إلى أن تحوَّل إلى كلام ومعنى. ولأن المعنى كان قد خضع إلى نوع من الاغتراب الذاتي كونه صار مكتوباً، فإن عملية التحويل هذه هي المهمة التأويلية الحقيقية. ويلزم أن يُثبَّت من جديد معنى ما قيل على أساس الكلمات التي تتحول بوساطة العلامات المكتوبة. وخلافاً للكلمة المنطوقة، ليست هناك أية مساعدة أخرى في تأويل الكلمة المكتوبة. ولهذا يعتمد كل شيء على «فنّ» الكتابة[7]. وتؤوّل الكلمةُ المنطوقة نفسَها إلى درجة مدهشة، وذلك عبر طريقة الكلام، ونغمة الصوت، وسرعته، وهكذا دواليك، وكذلك عن طريق الظروف التي قيلت فيها[8].

---

(6) Plato, *Seventh Letter*, 341c, 344c, and *Phaedrus*, 275.

(7) وهذا هو السبب في وجود اختلاف هائل بين ما هو منطوق وما هو مكتوب، بين أسلوب مادة منطوقة والمتطلبات الملحة لأسلوب يجب أن يكون مرضياً، أسلوب شيء مثبّت كأدب.

(8) يروي كيبنبيرغ Kippenberg أن ريلكه ألقى مرة إحدى قصائد **مراثي دوينو** بطريقة كان فيها المستمعون غير واعين بالمطلق بصعوبة الشعر.

ولكن، هناك أيضاً مثل هذا الشيء في الكتابة باعتبار أنها تقرأ نفسها إن صحّ التعبير. ومن هذه الحقيقة، يبدأ نقاش لافت للنظر عن الروح والأدب في الفلسفة بين كاتبين كبيرين هما شيللر وفخته[9]. ومن الطريف معرفة أن الخلاف لا يمكن أن يُحَلّ بمعيار جمالي استخدمه كلا الرجلين. ليست هذه أساساً مسألة علم جمال الأسلوب الرفيع، بل هي مسألة تأويلية. وثمة علاقة طفيفة لـ«فنّ» الكتابة ـ بمثل هذه الطريقة التي تتحفز فيها أفكار القارئ وتبقى في حركية مثمرة ـ بالوسائل البلاغية المألوفة في المحادثة أو الوسائل الجمالية. بالأحرى، يتوقف فنّ الكتابة كلياً على استقطاب المرء في مجرى التفكير. لا يحاول «فن» الكتابة أن يكون مفهوماً وملاحَظاً بحد ذاته. فهو مثل فنّ الكلام ليس غاية في ذاته، ولذا ليس هو الموضوع الرئيس للجهد التأويلي. فيقوم موضوع البحث باجتذاب الفهم تماماً. ومن هنا فإن التفكير الغامض والكتابة «الرديئة» ليستا حالتين نموذجيتين حيث يمكن لفن التأويلية أن يُريَ نفسَه في كامل تألقها، بل هما على العكس حالتان محدودتان تُضعفان الافتراض القبلي الأساسي الذي ينطوي عليه نجاح التأويلية كله، أي تضعفان وضوحها الجلي للمعنى المقصود.

تدعي كل كتابة بأنها يمكن أن تكون متنبّهة في اللغة المنطوقة، وهذا الادعاء باستقلالية المعنى يمضي إلى أبعد من ذلك حتى يصبح قراءة حقيقية معينة ـ أي قراءة شاعر لقصيدته ـ موضع تساؤل عندما نصغي إلي شيء هو غير ما يجب أن نوجّه فهمنا إليه. ولأن الشيء المهم هو إيصال المعنى الحقيقي للنص، يخضع تأويله إلى معيار موضوع البحث. وهذا هو المطلب الذي كوّنه الجدل الأفلاطوني عندما حاول أن يقدم اللوغوس بحد ذاته، وفي فعله هذا غالباً ما تجاهل الطرف الفعلي في المحادثة. في الواقع، إن للضعف الخاص للكتابة، أي عجزها الأكبر عندما تقارَن بالكلام، جانباً آخر يتمثل في أنها تبيّن المهمة الجدلية للفهم بوضوح مضاعف. وكما هو الحال في المحادثة، يجب على الفهم هنا أيضاً أن يحاول تقوية معنى ما يقال. ويجب على ما يثبت في النص أن يكون منفصلاً عن جميع

(9) قارن: المراسلة التي أعقبت مقالة فخته über Geist und Buchstabe in der Philosophie (Fichte, *Briefwechsel*, II, ch. 5).

العوامل الطارئة وأن يدرَك بمثاليته الكاملة، التي فيها فقط يمتلك شرعيته. وهكذا وبسبب من أن الكلمة المكتوبة تفصل كلياً وبدقة ما يقال عن القائل، فإنها تجعل القارئ الفاهم حكماً على ادعاء هذه الكلمة بالحقيقة. ويختبر القارئ ما يوجَّه إليه وما يفهمه بشرعيته كلها. وما يفهمه هو دائماً أكثر من رأي غير مألوف: إنه حقيقة ممكنة دائماً. وهذا هو الذي ينشأ من فصل ما يُتكَلَّم به عن المتكلِّم وعن الدوام الذي تهبه إياه الكتابة. وهو السبب التأويلي العميق للحقيقة المذكورة آنفاً[10] التي تقضي بأن الناس غير المتآلفين مع القراءة لا يدركون أن ما يدوَّن يمكن أن يكون زائفاً، ماداموا يرون أيّ شيء مكتوب وثيقة موثوقة بذاتها.

في الحقيقة، كل شيء مكتوب هو موضوع تبادليّ للتأويلية. وما نجده في الحالة المتطرفة كما في حالة اللغة الأجنبية وفي مشكلات الترجمة يتأكدان هنا من خلال استقلالية القراءة: فالفهم ليس تحويلاً نفسياً. ولا يمكن أن يتحدد أفق الفهم لا بما كان في ذهن الكاتب، ولا بأفق الفرد الذي وُجِّه النص إليه أصلاً.

في المقام الأول، يبدو الأمر وكأنه قاعدة تأويلية حساسة ـ وهي قاعدة تدرَك عموماً بحد ذاتها ـ تقضي بأن ليس هناك شيء لزم إدخاله في نص ما ولم يكن الكاتب أوالقارئ قد قصده. ولكن هذه القاعدة يمكن تطبيقها في حالات متطرفة فقط. ذلك أن النصوص لا تتوسل فهمها كتعبير حي عن ذاتية كتّابها. وعندئذ لا يمكن لهذا أن يضع حدوداً لمعنى نص ما. وعلى أية حال، فإنه ليس قصرُ معنى نصّ ما على أفكار المؤلف «الفعلية» هو وحده ما يكون موضع مساءلة. فحتى لو يحاول المرء تحديد معنى نصّ موضوعياً عبر النظر إليه كوثيقة معاصرة، ومن حيث علاقته بالقارئ الأصلي، كما هو حال الإجراء الرئيس لشليرماخر ـ فلا يعدو أن يقوم بتحديد عرضي. ويمكن لفكرة المخاطَب المعاصر أن تدّعي مشروعية نقدية مقيدة فقط. ما هي المعاصرة؟ إن مستمعي الأمس ومستمعي بعد الغد هم من بين أولئك الذين يتحدث إليهم المرء على أنهم معاصرون. وأين نضع حداً نستثني به قارئاً من أن يكون مخاطَباً؟ من هم المعاصرون وما ادعاء النص بالحقيقة مقابل

---

(10) قارن: ص 376.

هذا الامتزاج المتنوع بين الماضي والحاضر؟ إن فكرة القارئ الأصلي مشحونة بمثالية غير مختبرة.

علاوة على ذلك، يتضمن تصورنا عن طبيعة التراث الأدبي اعتراضاً جوهرياً على الشرعية التأويلية لمفهوم القارئ الأصلي. وقد رأينا أن الأدب يتحدد بالرغبة في منحه للآخرين. والشخص الذي ينسخ ويمرر ما ينسخه إلى الآخرين إنما يفعل ذلك من أجل معاصريه. ولذا تبدو الإشارة إلى القارئ الأصلي، مثل الإشارة إلى معنى المؤلف، أنها تعرض معياراً تاريخياً ـ تأويلياً لم تصقله التجارب ولا يمكنه حقيقة تحديد أفق معنى نص معين. فما يُثبَّت كتابةً يفصل نفسه عن عرضية أصله وعن مؤلفه ويجعل نفسه منفتحاً على علاقات جديدة. وتمثل المفاهيم المعيارية من مثل معنى المؤلف أو فهم القارئ الأصلي، في الواقع، مجرد مكان فارغ يُملأ بالفهم بين الفينة والفينة.

ب. اللغة كتحديد للفعل التأويلي

يوصلنا هذا إلى الجانب الثاني للعلاقة بين اللغة والفهم. ليس الموضوع الخاص للفهم، أي التراث، موضوعاً ذا طبيعة لفظية فقط، فللفهم نفسه صلة أساسية باللغة. نحن نبدأ من افتراض أن الفهم هو تأويل لأنه يخلق الأفق التأويلي الذي من ضمنه يصبح معنى نصّ ما ساري المفعول. ولكن لكي يكون بالإمكان التعبير عن معنى نص وموضوع بحث معين، يجب ترجمته إلى لغتنا الخاصة. ومهما يكن الحال، يتضمن هذا الأمر ربطه بمركّب كامل من المعاني الممكنة نتحرك فيها لغوياً. لقد بحثنا سابقاً البنية المنطقية لهذا فيما يتصل بالمكانة الخاصة للسؤال بوصفه ظاهرة تأويلية. والآن، وحين ننظر الآن في الطبيعة اللغوية للفهم كله، نحن نعبر من زاوية أخرى عما رأينا سلفاً في قضية جدل السؤال والجواب.

وفي هذا الصدد، نؤكد بعداً جرى تجاهله عموماً من طرف التصور المهيمن الذي ساد في العلوم التاريخية. ذلك أن المؤرخ ينتخب عادةً مفاهيمَ ليصف الخصوصية التاريخية لموضوعاته من دون التفكير تفكيراً واضحاً في أصلها وفي تسويغها. فهو ببساطة يراعي مصلحته في المادة ولا يعير انتباهاً لحقيقة أن المفاهيم

الوصفية التي ينتخبها هي مفاهيم تضرّ ضرراً كبيراً بمبتغاه الخاص حين تقيم شبهاً بين ما هو مختلف تاريخياً وما هو مألوف، وبهذه الطريقة، وعلى الرغم من كل تجرّد، يُخضع الوجود الغريب للموضوع لتحيّزه الخاص. وهكذا هو يعتقد، رغم منهجه العلمي، مثلما يعتقد أي شخص آخر، مثل أي طفل عاش في زمانه، تهيمن عليه مفاهيم عصره وأحكامه المسبقة على نحو لا يثير أي تساؤل بالنسبة إليه[11].

بقدر ما يتجنب المؤرخ الاعتراف لنفسه بهذه السذاجة، يُخفق في بلوغ مستوى التفكير الذي يتطلبه موضوع البحث. غير أن سذاجته تصبح أعمق عندما يبدأ بوعي المشكلة التي تثيرها، ولهذا يجب على المرء، في فهم التاريخ، أن يُغفل مفاهيمه الخاصة وأن يفكر في مفاهيم الحقبة التي يحاول فهمها فقط[12]. إن هذا المطلب، الذي يبدو مثل أداة منطقية للوعي التاريخي، هو وهم ساذج، وذلك ما سيتضح لكل قارئ حصيف. ولا تكمن سذاجة هذا الادعاء في أنه غير متحقق، لأن المؤول لا يبلغ كفاية المثال في مطلب إغفال نفسه. وهذا يعني مع ذلك أنه كان مثالاً مشروعاً، وعلى المرء أن يكافح من أجل بلوغه قدر الإمكان. لكن المطلب المشروع للوعي التاريخي ـ لفهم حقبة طبقاً لمفاهيمها الخاصة ـ يعني في الحقيقة شيئاً مختلفاً تماماً. والمناداة بإغفال مفاهيم الحاضر لا تعني تحولاً ساذجاً إلى الماضي، إنما هي بالأحرى مطلب نسبي جوهرياً يتخذ معناه في علاقته بمفاهيم المرء الخاصة فقط. ويخفق الوعي التاريخي في فهم طبيعته الخاصة إذا ما أراد، من أجل الفهم، أن يستثني الشيء الذي يجعل وحده الفهم ممكناً .فأن تفكر تاريخياً يعني، في الحقيقة، أن تحقق تحولاً تخضع له مفاهيم الماضي عندما نحاول أن نفكر فيها. ويتضمن التفكير تاريخياً دائماً توسطاً بين تلك الأفكار وتفكير

(11) قارن: ص482 في أعلاه، لاسيما الاقتباس من فريدريك شليغل.

(12) قارن: ملاحظتي عن كتاب روز H. Rose المعنون *Klassik als Denkform des Abendlandes* في كتاب *Gnomon, (1940), pp. 433ff. [GW*, V, 353-56]. وأرى الآن أن المقدمة المنهاجية للدراسة "Platos dialektische Ethik" (1931) [*GW*, V, 6-14] تقيم النقد نفسه على نحو واضح.

المرء الخاص. ومحاولة التملّص من مفاهيم المرء الخاصة في التأويل ليس فقط محاولة مستحيلة بل هي محاولة عبثية بصورة واضحة. ويعني التأويل بدقة تفعيل تصورات المرء المسبقة حتى يمكن أن نجعل معنى النص يتكلم إلينا.

وفي تحليلنا للعملية التأويلية، رأينا أن اكتساب أفق للتأويل يستدعي صهر الآفاق. ويتأكد هذا الآن بالجانب اللغوي للتأويل. فالنص يكوّن ليتكلم من خلال التأويل. ولكن لا نصَّ ولا كتابَ يتكلم إذا لم يتكلم لغة تواصل الآخر. وهكذا يجب على التأويل أن يجد اللغة الصحيحة إذا ما أراد حقيقة أن يجعل النص يتكلم. ولذلك لا يمكن أن يوجد أيّ تأويل مفرد صحيح «في ذاته»، والسبب بدقة هو أن كل تأويل يعنى بالنص نفسه. وتعتمد الحياة التاريخية للتراث على كونها متمثَّلةً ومؤوَّلةً باستمرار. أما التأويل الذي كان صحيحاً في ذاته فسيكون مثالاً أخرقَ يسيء فهم طبيعة التراث. وعلى كل تأويل أن يكيّف نفسه للموقف التأويلي الذي ينتمي إليه.

لا يعني الارتباط بموقف ما أن الزعم بالصحة الذي يجب أن يزعمه كل تأويل يتلاشى في الجانب الذاتي أو العرضي. وهنا لا يجب أن نتخلى عن بصائر الرومانسيين الذين صفّوا مشكلة التأويلية من عناصرها العرضية كافة. ليس التأويل شيئاً تعليمياً بالنسبة لنا، إنه فعل الفهم نفسه الذي يتحقق - ليس بالنسبة لأولئك الذين يؤوّل لهم مؤوّل ما بل للمؤول نفسه - في وضوحية التأويل اللغوي. وبفضل الطبيعة اللغوية للتأويل بأسره، ينطوي كل تأويل على إمكانية العلاقة مع الآخرين. لا يمكن أن يكون ثمة كلام لا يربط بين المتكلِّم والمتكلَّم إليه. يصدق هذا على العملية التأويلية أيضاً. لكن هذه العلاقة لا تحدد العملية التأويلية للفهم كما لو كان التأويل تكيفاً واعياً لموقف تعليمي؛ بالأحرى فإن هذه العملية هي ببساطة تجسيد للمعنى نفسه. دعونا نستذكر تشديدنا على عنصر التطبيق الذي كان قد اختفى بشكل كامل من التأويلية. رأينا أن فهم نص ما يعني دائماً أن نطبقه على أنفسنا وأن نعرف أنه ما زال - حتى لو توجب أن يُفهَم دائماً بطرق مختلفة - هو النصّ نفسه يقدم نفسه لنا بهذه الطرق المختلفة. وكون هذا الأمر لا يضفي النسبية في الأقل على ادعاء كلّ تأويل بالحقيقة هو أمر يمكن رؤيته من حقيقة أن التأويل هو جوهرياً

تأويل لغويّ. ولا يكوّن الوضوح اللغوي الذي يحققه الفهم من خلال التأويل معنى ثانياً بمعزل عن ذلك الذي فُهم وأُوِّل. فالمفاهيم التأويلية ليست بحد ذاتها مفاهيم موضوعاتية في الفهم. بالأحرى، تختفي طبيعتها خلف ما تقوله تأويلاً. وعلى نحو مفارق، يكون تأويل ما صحيحاً عندما يستطيع التخفي بهذه الطريقة. مع أنه في الوقت نفسه يجب التعبير عنه كشيء يُفترَض أن يختفي. وتعتمد إمكانية الفهم على إمكانية هذا الضرب من التأويل التوسطي.

يصدق هذا أيضاً على الحالات التي يوجد فيها فهم فوري ولا يوجد تأويل واضح. لأنه في هذه الحالات يجب على التأويل أيضاً أن يكون ممكناً. لكن هذا يعني أن الفهم يتضمن التأويل كشيء ممكن. إنه ببساطة يجعل الفهم واضحاً. وهكذا ليس التأويل وسائل يتحقق الفهم من خلالها. بالأحرى، إنه يدخل في مضمون ما يُفهَم. ولنتذكرْ أن هذا لا يعني فقط أن معنى النص يمكن أن يدرَك كوحدة، بل إن موضوع البحث الذي يتكلم النص عليه معبَّر عنه أيضاً. ويضع التأويلُ الموضوعَ على ميزان الكلمات، إذا جاز القول. وهناك تنوعات متميزة قليلة لذاك القول العام الذي يؤكده على نحو غير مباشر. وعندما نعنى بفهم النصوص اللغوية وتأويلها، يبيّن التأويل في وسيط اللغة ماهية الفهم: أي تمثّل ما يقال إلى درجة أن يصبح شيئاً خاصاً بنا. فالتأويل اللغوي هو شكل التأويل كله، حتى عندما يكون ما يؤوَّل غير لغوي من حيث طبيعته، أي أنه ليس نصاً بل تمثال أو تأليف موسيقي. يجب ألاّ تربكنا أشكال التأويل غير اللغوية، فهي، في الحقيقة، تفترض اللغة سلفاً. إذ ثمة إمكانية لإظهار الشيء بضده، أي بوضع صورتين جنباً إلى جنب أو قراءة قصيدتين واحدة بعد الأخرى من أجل تأويل إحداهما بالأخرى. وفي هذه الحالات، يبدو أن الإظهار يتجنب التأويل اللغوي. ولكن هذا الضرب من الإظهار هو تكييف للتأويل اللغوي. وفي مثل هذا الإظهار، نتفكر في التأويل، ويُستخدَم الشرح كطريق مختصر مرئي. الإظهار هو تأويل بالمعنى نفسه الذي تجسد فيه ترجمة ما تأويلاً أو هو القراءة الصحيحة جهاراً لنصّ قرر سلفاً مسائل التأويل، لأنه يمكن للمرء قراءة الشيء الذي فهمه فقط جهاراً. فالفهم والتأويل مرتبطان معاً في علاقة لا يمكن فصمها.

وما يرتبط بحقيقة أن الفهم والتأويل مرتبطان بعضهما ببعض هو أن مفهوم التأويل يطبَّق على تأويل أكاديمي وعلى إعادة الإنتاج الفني أيضاً؛ مثل الأداء الموسيقي والمسرحي. وقد بيّنا في أعلاه أن هذا الضرب من إعادة الإنتاج ليس خلقاً ثانياً للأول؛ إنه بالأحرى يجعل عمل الفن كما لو أنه أُبدع للمرة الأولى. إنه يُحيي علامات النص الموسيقي والمسرحي. والقراءة جهاراً هي عملية مشابهة من حيث أنها توقظ نصاً وتأتي به إلى منطقة الحضور المباشر(13).

ينتج عن هذا الأمر أن الشيء نفسه يجب أن يصحّ على الفهم في القراءة الصامتة. والقراءة تتضمن التأويل أساساً. وهذا لا يعني أن الفهم، عندما يقرأ شخص ما، يكون نوعاً من أنواع الإنتاح الداخلي يكتسب فيه عمل الفنّ وجوداً مستقلاً - كما هو الحال في إنتاج يراه الجميع - على الرغم من بقائه في العالم الحميم للحياة الداخلية الخاصة بالمرء. ففي الحقيقة، نحن نقرر الحالة المعاكسة، أي أن الإنتاج الذي يحدث في العالم الخارجي مكاناً وزماناً ليس له، في الواقع، أيّ وجود مستقل عن العمل نفسه، وهو يكتسب مثل هذا الوجود من خلال تمييز جمالي ثانوي حسب. إن تأويل موسيقى أو مسرحية عبر أدائها لا يختلف أساساً عن فهم نصّ عبر قراءته: فالفهم يتضمن التأويل دائماً. ويكمن عمل الفيلولوجي أيضاً في جعل النصوص مقروءة ومفهومة؛ أي حماية نصّ ما من إساءات الفهم. وهكذا، ليس ثمة اختلاف أساسي بين التأويل الذي يخضع له عمل ما في عملية تأديته أو عملاً ينتجه العالِم. وقد يشعر فنان العمل الأدائي بأن تسويغ تأويله بالكلمات هو شيء ثانوي جداً، وهو يرفضه بوصفه شيئاً غير فني، غير أنه لا يريد أن ينكر أن مثل هذا الوصف يمكن أن يعطى لتأويله المعاد إنتاجه. ولابدّ له أيضاً من أن يرغب لتأويله في أن يكون صحيحاً ومقنعاً، ولن يحدث له أن ينكر أن تأويله مرتبط بالنصّ الذي أمامه. غير أن هذا النصّ هو النص نفسه الذي يقدم إلى

(13) [للتمييز بين "القراءة" و"الأداء"، انظر: "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *WG*, II, 3-23, and "Text and Interpretation," in *The Gadamer-Derrida Encounter: Texts and Comments*, ed. Diane Michelfelder and Richard Palmer (Albany: SUNY Press, 1988)].

المؤوِّل العالِم مهمته. وهكذا، لن يكون الفنان الأدائي قادراً على إنكار أن فهمه الخاص لعمل ما، معبَّراً عنه في تأويله المعاد إنتاجه، يمكن أن يكون مفهوماً بذاته ـ أي أن يكون مؤوَّلاً ومسوَّغاً ـ وأن هذا التأويل سوف يتحقق في شكل لفظيّ. ولكن، حتى هذا لا يمثل إبداعاً جديداً للمعنى. بالأحرى، هو أيضاً يتبدّد بوصفه تأويلاً مرة أخرى، ويحتفظ بحقيقته في مباشرية الفهم.

إن هذا الاستكناه في الطريقة التي يرتبط بها التأويل والفهم معاً ستدمر تلك النزعة الرومانسية الزائفة عن المباشرية التي استمرأها، ولا يزال يستمرئها، الفنانون والخبراء في الفنّ، تحت شعار علم جمال العبقرية. فالتأويل لا يحاول أن يستبدل العمل المؤوَّل. وهو لا يحاول، على سبيل المثال، أن يجذب الانتباه إلى ذاته بما يتمتع به قوله الخاص من قوة شعرية. إنه، بالأحرى، يبقى عرضياً أساساً. ولا يصدق هذا الأمر على تأويل الكلمة فقط، بل يصدق أيضاً على التأويل الأدائي. لتأويل الكلمة دائماً شيء عرضيّ بقدر ما يحفزه السؤال التأويلي، ليس فقط من أجل أغراض تعليمية اقتصر عليها في عصر التنوير، بل لأن الفهم هو حدث أصيل دائماً[14]. وعلى نحو مشابه، يكون التأويل الأدائي عرضياً بمعنى أساسي؛ أي أنه لا يكون أدائياً فقط في حالة أن يكون شيء ما معزوفاً، أو محاكى، أو مترجماً، أو مقروءاً جهاراً لأغراض تعليمية. في الحقيقة، إن هذه الحالات ـ حيث يكون الأداء تأويلاً بمعنى إظهاري خاص، وحيث يتضمن مبالغة في الإظهار وإبرازاً ـ تختلف في الدرجة فقط، وليس في النوع، عن الضروب الأخرى من التأويل المعاد إنتاجه. ومهما بلغ مقدار العمل الأدبي أو التأليف الموسيقي نفسه في اكتساب حضوره المحاكاتي من خلال الأداء، فما يزال لكلّ أداء توكيده الخاص. ثمة فرق بسيط بين هذا التوكيد واستعمال التوكيد لمرامٍ تعليمية. فكلّ أداء تأويل. وكل تأويل إبراز.

ولأن ليس للأداء وجود دائم خاص به، وأنه يتبدد في العمل الذي يعيد إنتاجه، بسبب ذلك فقط لا تبرز هذه الحقيقة بوضوح. ولكن، لو أخذنا مثالاً

(14) قارن الصفحة 418 وما بعدها في أعلاه [والمقالات في: *GW, II, section 4*].

مشابهاً من الفنون التشكيلية ـ مثل الرسم على غرار الروائع القديمة التي رسمها فنان عظيم ـ لوجدنا الإبراز التأويلي نفسه فيها. ونجرب التأثير نفسه في مشاهدة إحياء الأفلام القديمة، أو رؤية فيلم مرة ثانية من شخص كان قد رآه للتوّ ويتذكره بوضوح: إذ يبدو كل شيء ممثَّلاً بطريقة مغالى فيها. وعليه يحقّ لنا تماماً الحديث عن التأويل الذي يكمن خلف كل إعادة إنتاج، ويجب أن يكون ممكناً إعطاء وصف أساسي له. إن التأويل ككلّ مؤلَّف من آلاف القرارات الصغيرة التي تدّعي جميعها بالصحة. والتسويغ الخلافي والتأويل ليسا بحاجة إلى أن يكونا من الاهتمامات المناسبة للفنان. وعلاوة على ذلك، فإن تأويلاً واضحاً في اللغة سيقارب فقط الصحة، ويقصِّر عن بلوغ الملموسية التامة التي تحققها إعادة إنتاج «فنية». غير أن هذا لا يمنع من القول إن للفهم بأسره علاقة جوهرية بالتأويل، ولا يعوق الإمكانية الأساسية لتأويل ما في كلمات.

لابد من أن نفهم فهماً صائباً الأولوية الأساسية للغة المؤكدة هنا. في الحقيقة، غالباً ما تبدو اللغة عاجزة عن التعبير عن مشاعرنا. وعلى الرغم من الحضور الكاسح لأعمال الفنّ، فإن مهمة التعبير بالكلمات عمّا تقوله لنا تبدو مشروعاً غير محدود وميئوس منه. إن حقيقة أن رغبتنا وقدرتنا على الفهم تتجاوز دائماً أيَّ بيان يمكننا تكوينه، هذه الحقيقة تبدو شبيهة بنقد للغة. بيد أن هذا لا يغيّر الأولوية الأساسية للغة. تبدو إمكانات معرفتنا أشدّ فرديةً من إمكانات التعبير التي تقدمها اللغة. وبمواجهة نزوع المجتمع نحو الانتظام الذي من خلاله تفرض اللغة على الفهم أشكالاً تخطيطية محددة تحاصرنا نحن، تحاول رغبتنا في المعرفة الانفلات من هذه التخطيطية والأحكام المسبقة. وعلى أية حال، فإن التفوق النقدي الذي ندّعيه على اللغة لا يتعلق بمواضعات التعبير اللفظي بل بمواضعات المعنى الذي أصبح مترسِّباً في اللغة. وهكذا، لا يقول ذلك التفوق شيئاً عن الارتباط الرئيس بين الفهم واللغة. وهو، في الواقع، يؤكد هذا الارتباط. ذلك لأن النقد برمته الذي يعلو على النزعة التخطيطية لتعابيرنا من أجل الفهم يجد تعبيره في شكل اللغة. ومن هنا تُحبط اللغة دائماً أيَّ اعتراض على نطاق سلطتها. فشموليتها تُجاري شمولية العقل. ويساهم الوعي التأويلي فقط في ما يشكّل العلاقة العامة بين

اللغة والعقل. وإذا اشترك الفهم كله في علاقة ضرورية من التماثل مع تأويله الممكن، وإذا لم تكن هناك قيود أساساً على الفهم، يجب، عندئذ، على الشكل اللفظي الذي يؤوَّل فيه هذا الفهم أن يحتوي ضمنه بعداً مطلقاً يتجاوز القيود كلها. فاللغة هي لغة العقل نفسه.

ربما نذهب هذا المذهب، ثم نتردد في تبنّيه. لأن هذا الأمر يجعل اللغة جِدّ قريبة من العقل ـ الأمر الذي يعني قربه إلى الأشياء التي يسميها ـ بحيث يمكن للمرء أن يتساءل عن سبب وجود لغات مختلفة، مادام يبدو أن لها جميعِها القربَ نفسَه للعقل والأشياء. عندما يعيش شخص ما في اللغة، يكون ممتلئاً بحسّ تلاؤم كلماته مع الموضوع الذي يتحدث عنه. ويبدو من المحال أن كلمات أخر في لغات أخر يمكنها أن تسمي الأشياء جيداً تماماً. وتبدو الكلمة الملائمة دائماً خاصة وفريدة، مثلما أن الشيء المشار إليه فريد دائماً. يكمن عسر الترجمة على نحو رئيس في حقيقة أن الكلمات الأصلية تبدو غير قابلة للانفصال عن الأشياء التي تشير إليها، ومن أجل جعل نصّ ما مفهوماً، غالباً ما يتوجب على المرء أن يقدم إعادة صياغة تأويلية للنصّ أكثر من ترجمته. وكلما استجاب وعينا التاريخي بحساسية، بدا واعياً بعدم القابلية على ترجمة غير المألوف. غير أن هذا يجعل من الوحدة الحميمة بين الكلمة والشيء فضيحة تأويلية. فكيف يمكن، بأية حال، أن نفهم شيئاً مكتوباً بلغة أجنبية إذا كنا مسجونين في لغتنا بهذه الطريقة؟

من الضروري رؤية الخداع في هذه المجادلة. ففي الواقع الفعلي تكون حساسية وعينا التاريخي بخلاف ذلك. إذ يبقى عمل الفهم والتأويل ذا معنى دائماً. وهذا يبيّن الشمولية الفائقة التي يعلو من خلالها العقل على حدود أي لغة معينة. إن التجربة التأويلية هي العامل الذي بوساطته يفلت العقل المفكر من سجن اللغة، وهي نفسها تتشكّل لغوياً.

لا تقدم مشكلةُ اللغة نفسَها، حسب وجهة النظر هذه، بالطريقة نفسها التي تقدمها بها فلسفة اللغة. ومن المؤكد أن تنوع اللغات الذي تعنى به اللسانيات يطرح علينا مسألة. ولكن هذه المسألة تتعلق ببساطة بالكيفية التي يمكن فيها لكل لغة، على الرغم من اختلافها عن اللغات الأخرى، أن تقول كلّ شيء ترغب فيه.

وتعلمنا اللسانيات أن كلّ لغة تقوم بذلك بطريقتها الخاصة. ولكننا، عندئذ، نتسائل كيف تبقى هناك، وسط تنوع هذه الأشكال من القول، وحدة الفكر والكلام نفسها، بحيث أن كل شيء يُكتب يمكن فهمه. وعلى ذلك، فنحن معنيون بنقيض ما تحاول اللسانيات أن تبحثه.

إن الوحدة الحميمة للغة والفكر هي المقدمة المنطقية التي بدأت بها اللسانيات أيضاً. وهذا ما جعل منها وحده علماً. لأنه بسبب وجود هذه الوحدة فقط، يكون قميناً بالباحث أن يكوّن تجريداً يجعل من اللغة موضوعاً لبحثه. وبالخلاف مع الأحكام المسبقة المواضعاتية للاهوت والعقلانية فقط، أمكن لهردر وهمبولدت أن يتعلما النظر إلى اللغات كرؤى للعالم. وبالاعتراف بوحدة الفكر واللغة، أمكن لهما أن يتصورا مهمة مقارنة الأشكال المختلفة لهذه الوحدة. ونحن نبدأ من الاستكناه نفسه ولكننا نمضي، إذا جاز التعبير، بالاتجاه المعاكس. على الرغم من تعدد طرق الكلام، نحاول أن نحتفظ في أذهاننا بالوحدة التي لا فكاك منها للفكر واللغة عندما نواجهها في الظاهرة التأويلية، أي كوحدة الفهم والتأويل.

وهكذا فإن القضية التي تهمّنا هي قضية السمة التصورية للفهم. تبدو هذه القضية قضية ثانوية وحسب. لقد رأينا أن التأويل التصوري هو تحقق التجربة التأويلية نفسها. وذلك هو السبب في أن مشكلتنا عويصة جداً. لا يعرف المؤوِّل أنه يقدم نفسَه وتصوراتِه من خلال التأويل. إن الصياغة اللفظية هي، إلى حد بعيد، جزء من عقل المؤوّل من حيث إنه لا يصبح أبداً واعياً بها كموضوع. وهكذا يكون من المفهوم أن هذا الجانب من العملية التأويلية تجوهل كلياً. لكن ثمة مسألة أخرى مؤداها أن الموقف اضطرب بنظريات اللغة غير الصحيحة. من الواضح أن نظرية أداتية للعلامات ترى الكلمات والمفاهيم أدواتٍ متاحة إنما هي نظرية تخطئ في فهم لبّ الظاهرة التأويلية. ولو تابعنا ما يحدث في الكلام، وقبل كل شيء، ما يحدث في كل حوار مع التراث الذي تواصله العلوم الإنسانية، لنجحنا في رؤية أن المفاهيم هنا في عملية تشكّل دائمة. وهذا لا يعني أن المؤوِّل لا يستعمل كلمات جديدة أو غير اعتيادية؛ بل يعني أن القدرة على استعمال كلمات مألوفة لا تستند إلى فعل تصنيف منطقي، يوضع من خلاله شيء محدد تحت مفهوم كليّ. لنتذكر،

بالأحرى، أن الفهم يتضمن، على الدوام، عنصر تطبيق، وبهذه الطريقة ينتج عملية تشكيل للمفاهيم مستمرة. وعلينا أن نأخذ هذا بعين الاعتبار الآن إذا أردنا أن نحرر الطبيعة اللفظية للفهم من الافتراضات القبلية لفلسفة اللغة. لا يستعمل المؤوِّلُ كلماتٍ ومفاهيمَ مثل الفنان الذي يلتقط أدواته ومن ثمّ يطّرحها. بالأحرى، لابد من أن ندرك أن الفهم كله متمازج بالمفاهيم وهو يرفض أية نظرية لا تقبل الوحدة الحميمة للكلمة والموضوع.

في الحقيقة، الموقف أشدّ صعوبةً من هذا بكثير. ومن المشكوك فيه أن مفهوم اللغة، الذي اتخذته اللسانيات الحديثة وفلسفة اللغة نقطة بدء لهما، هو مفهوم ملائم لهذا الموقف. وقد قرر حديثاً بعض اللسانيين، وعلى نحو صحيح، أن المفهوم الحديث للغة يفترض وعياً لغوياً مؤداه أنه هو نفسه من نتاج التاريخ، ولا ينطبق على بداية العملية التاريخية، لا سيما على ما كانت اللغة عليه بالنسبة للإغريق[15]. ومن عدم وعي اليونان القديمة باللغة، يفضي بنا الدرب إلى النظرية الأداتية في الأزمنة الحديثة التي تحطّ من شأن اللغة. إن عملية تعزيز الوعي، التي تتضمن أيضاً تغيراً في الموقف من اللغة، تتيح «للغة» بحد ذاتها ـ أي لشكلها، بمعزل عن المضمون برمته ـ إمكانية أن تصبح موضوعاً مستقلاً يثير الاهتمام.

بمستطاعنا الشكّ فيما إذا كان هذا الوصف للعلاقة بين سلوك اللغة ونظرية اللغة وصفاً صحيحاً، ولكن لا شكّ في أن علم اللغة وفلسفة اللغة يعملان على مقدمة منطقية مفادها أن عنايتهما تنصبّ على شكل اللغة وحسب. فهل ما زال مفهوم الشكل مناسباً هنا؟ وهل اللغة شكل رمزي، كما يسميها كاسيرر؟ وهل هذا يأخذ بعين الاعتبار أن اللغة فريدة في تضمّنها كلَّ شيء ـ الأسطورة، والفنّ، والقانون، وسوى ذلك ـ يسميه كاسيرر أيضاً شكلاً رمزياً؟[16]

---

(15) Johannes Lohmann, *Lexis* III, وفي مواضع أخر.

(16) قارن كتاب كاسيرر: Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (1956)، الذي يتضمن، على نحو رئيس، مقالات نُشرت في سلسلة مكتبة فيربورغ. ويبدأ هونغزفالد نقده هنا: R. Honigswald, *Philosophie und Sprache* (1937).

لقد عثرنا، في تحليل الظاهرة التأويلية، على وظيفة كلية للغة. ورأينا، في كشف الطبيعة اللغوية للظاهرة التأويلية، أن لها دلالة كلية. وأن الفهم والتأويل مرتبطان بتراث لغوي بطريقة محددة. ولكنهما، في الوقت نفسه، يتجاوزان هذه العلاقة لا بسبب أن جميع إبداعات الثقافة الإنسانية، وبضمنها الإبداعات غير اللفظية، يمكن أن تُفهَم بهذه الطريقة وحسب، بل الأكثر أهمية من ذلك، لأن كلَّ شيء معقول يجب أن يكون متاحاً للفهم وللتأويل. فما يصدق على الفهم يصدق كذلك على اللغة. وهي لا تُدرَك ببساطة كواقعة يمكن بحثها تجريبياً. وهي ليست ببساطة موضوعاً أبداً، بل هي، بدلاً من ذلك، تستوعب كلَّ شيء يمكن أن يكون موضوعاً[17].

إذا أدركنا هذه الصلة الأساسية بين اللغة والفهم، لن نكون بقادرين على رؤية التطور من عدم الوعي باللغة من طريق بلورة وعي بها وصولاً إلى الحطّ من قيمة اللغة[18] حتى بوصفها وصفاً صحيحاً على نحو لا لبس فيه للعملية التاريخية. لا يبدو هذا المخطط بالنسبة لي ملائماً حتى لتاريخ نظريات اللغة، كما سنرى، ناهيك عن ملاءمته لحياة اللغة. فاللغة التي تحيا في الكلام - التي تستوعب الفهم كله، بضمنه فهم مؤوِّل النصوص - مرتبطة ارتباطاً شديداً بالتفكير والتأويل اللذين نهجرهما إذا ما تجاهلنا المحتوى الفعلي لما تتركه لنا اللغات وحاولنا النظر إلى اللغة كشكل فقط. فالشكل الحقيقي لوجود الكلام إنما يتحقق في اللاوعي باللغة. ولذلك دعونا نولي انتباهنا إلى الإغريق الذين لم تكن لهم كلمة لما نسميه اللغة، وذلك عندما أصبحت الوحدة الشاملة للكلمة والشيء إشكالية بالنسبة لهم وجديرة بالعناية. كذلك سنأخذ بعين الاعتبار الفكر المسيحي في العصور الوسطى الذي أعاد التفكير في سرّ هذه الوحدة بسبب عنايته باللاهوت الدوغمائي.

(17) يعبّر هونغزفالد عن هذا بالطريقة الآتية: "اللغة ليست واقعة حسب، بل هي مبدأ" (op. cit., p.448).

(18) هذه هي الكيفية التي وصف بها لوهمان التطور، op. cit..

المبحث الثاني
تطور مفهوم اللغة في تاريخ الفكر الغربي

أ. اللغة واللوغوس

في الأزمنة الأولى، كانت الوحدة الحميمة بين الكلمة والشيء واضحة جداً بحيث كان الاسم الحقيقي يُعدّ جزءاً من حامل الاسم، إنْ لم يكن يستبدله في الحقيقة. وفي اللغة الإغريقية يعني التعبير «كلمة»، onoma، «اسماً» أيضاً، لا سيما «اسم العلم»؛ أي الاسم الذي يدعى به شيء ما. لقد فُهمت الكلمة كاسم في المقام الأول. ولكن الاسم هو ما به يدعى شخص، وما به يجيب. فهو يعود لحامله. وتتأكد صحة الاسم بحقيقة أن شخصاً ما يجيب به. ولذلك يبدو الاسم عائداً لوجوده.

شرعت الفلسفة الإغريقية، بهذا القدر أو ذاك، بفكرة ترى أن كلمة ما هي اسم فقط؛ أي أنها لا تمثّل وجوداً حقيقياً. وهذا بدقة هو اختراق السؤال الفلسفي للمنطقة التي بسط عليها الاسم حكمه بلا منازع. والإيمان بالكلمة والشكّ فيها يكوّن المشكلة التي رأها التنوير الإغريقي في العلاقة بين الكلمة والشيء. وبذلك تغيّر دور الكلمة من تقديم الشيء إلى استبداله بها. والاسم المعطى الذي يمكن أن يتبدّل يثير الشكّ في حقيقة الكلمة. فهل بإمكاننا الحديث عن صحة الأسماء؟ ولكن أيجب ألاّ نتحدث عن صحة الكلمات؛ أي أن نصرّ على وحدة الكلمة والشيء؟ ألم يكتشف أعمقُ المفكرين الأوائل، وهو هيراقليطس، عمقَ المعنى المتضمّن في لعبة الكلمات؟ هذه هي خلفية محاورة أفلاطون **كراتيل** *Cratylus*؛ وهي البيان الأساسي للفكر الإغريقي عن اللغة، والتي شملت مدى المشكلات كلّه إلى حدّ بعيد بحيث نادراً ما زاد النقاش الإغريقي فيما بعد، شيئاً أساسياً إليها[19] (النقاش الذي لدينا معرفة ناقصة فقط عنه).

---

(19) مع ذلك، ثمة وصف قيّم لها في كتاب هيرمان شتينثال المعنون:

Die Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik (1864),

ويمكن للمرء الآن أن يذكر على سبيل المثال لا الحصر: =

حاولت النظريتان اللتان نوقشتا في محاورة **كراتيل** أن تصفا، بطرق مختلفة، العلاقة بين الكلمة والشيء: فالنظرية المواضعاتية تعتدّ بالاستعمال اللغوي غير الملتبس الذي يمكن بلوغه بالتواضع والممارسة كمصدرين وحيدين لمعنى الكلمات. بينما ترى النظرية الأخرى أن هناك توافقاً طبيعياً بين الكلمة والموضوع الذي يصفه مفهوم الصحة (orthotës) [الناتجة عن التطابق مع الشيء الخارجيّ، م]. ومن الواضح أن كلا الموقفين متطرف، ومن ثمّ لا ضرورة لإقصاء أحدهما الآخر. ومهما يكن من أمر، لا يعرف المتكلم العادي شيئاً عن «صحة» الكلمة التي يفترضها هذا الموقف.

إن نمط وجود اللغة التي ندعوه «الاستعمال المألوف» يضع حداً لكلتا النظريتين: حدّ نزعة المواضعاتية الذي مفاده أننا لا نستطيع أن نغير اعتباطاً معنى الكلمات لو تعيّن وجود لغة. وتبين مشكلة اللغات الخاصة الشروط التي تُطبق على هذا النوع من إعادة التسمية. وفي محاورة **كراتيل**، يضرب هيرموجينز بنفسه مثالاً على ذلك: وهو إعادة تسمية عبد ما[20]. تتيح تبعية عالم العبد، تطابق شخصه ووظيفته، إمكانية إعادة تسميته، في حين سيكون ذلك مستحيلاً بالنسبة لاستقلالية الإنسان الحرّ وسلامة شرفه. كما أن للأطفال والعشاق لغتـ«هم» التي يتواصلون عبرها بعضهم مع بعض في عالم ينتمي إليهم وحدهم. لكن هذا الأمر لم يكن بسبب اتفاقهم عليه على نحو اعتباطيّ، بل بسبب نموّ عرف لغوي بينهم. وعلى الدوام، تفترض اللغة مسبقاً عالماً مشتركاً؛ حتى إذا كان عالم لعب وحسب.

إن حدود نظرية التشابه واضح أحياناً. إذ لا يمكننا أن ننظر إلى الأشياء المحال عليها وننتقد الكلمات لأنها لا تمثلها على نحو صحيح. فاللغة ليست مجرد أداة نستعملها، شيئاً نبنيه لكي نتواصل عبره ونميز بين الأشياء[21]. وكلا هذين التأويلين للغة يبدأ من وجود الكلمات وأداتيتها، واعتبار الموضوع شيئاً نعرفه مسبقاً

= K. Gaiser, "Name und Sache in Platons 'Kratylos,'" *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-histor. Klasse*, no. 3 (1974).

(20) *Cratylus*, 384d.

(21) *Cratylus*, 388c.

من مصدر مستقل. وهكذا يبدأ هذان التأويلان متأخرين جداً. علينا، إذن، أن نتساءل عما إذا كان أفلاطون، في تبيانه ضعف هذين الموقفين المتطرفين، يسائل الافتراض المسبق المشترك بين الاثنين. يبدو أن قصد أفلاطون شديد الوضوح بالنسبة لي؛ ولا يمكن تأكيد هذا الأمر على نحو كافٍ نظراً بسبب من أن محاورة **كراتيل** أُسيء استخدامها دائماً في مناقشة المشكلات المنهجية في فلسفة اللغة: وفي هذه المناقشة للنظريات المعاصرة له عن اللغة، يرغب أفلاطون في إيضاح أنه لا يمكن بلوغ حقيقة (لاتحجّب aletheia) في اللغة - في ادعاء اللغة بالصحة - وأنه من دون كلمات، يجب أن يُعرَف الوجود من ذاته على نحو خالص[22]. يرحّل هذا الوضعُ المشكلةَ، جذرياً، إلى مستوىً آخر. إذ إن الجدل الذي يرمي إلى تحقيق هذا الأمر بوضوح يدعي جعل الفكر معتمداً على ذاته وحدها، كما يدعي انفتاحه على موضوعاته الحقيقية، التي هي الـ«مُثُل»، ولذلك تنتصر سلطة الكلمات وتقنيتها الشيطانية في المجادلات السوفسطائية. إن إخضاع عالم الكلمات بالجدل لا يعني طبعاً أن هناك حقاً معرفة بلا كلمات، بل يعني فقط أن الكلمة ليست هي التي تفتح الطريق إلى الحقيقة. وبالعكس، فإن كفاية الكلمة يمكن أن يُحكَم عليها من معرفة الشيء الذي تحيل عليه.

بمستطاعنا ضمان صحة هذا الأمر مع أننا نشعر بأن هناك شيئاً مفقوداً. لقد تجنّب أفلاطون التفكير في العلاقة الحقيقية بين الكلمات والأشياء. وهنا يهذّب أفلاطون السؤال الذي مؤداه كيف يمكن للمرء أن يعرف أن هناك شيئاً كبيراً جداً، وأين يمكن الحديث عن هذا الشيء، وأين يصف الطبيعة الحقيقية للجدل، كما في ذيل **الرسالة السابعة**[23]، حيث اللغة عنصر خارجي ملتبس فقط. إن اللغة، مثل المظهر الحسي للأشياء، شيء من تلك الأشياء الخادعة التي تدسّ نفسها دسّاً، وعلى العالم الحقّ بالجدل أن يخلفها وراءه. إن المناجاة هي تفكير صامت، ذلك أنها حوار الروح مع ذاتها. والكلمة logos[24] هي التيار الذي يتدفق من هذا الفكر

(22) *Cratylus*, 439b.

(23) *Seventh Letter*, 342ff.

(24) *Sophist*, 263e, 264a.

وينطق عبر الفم. من الواضح أن قابلية الإدراك الحسي السمعي بذاتها لا تنطوي على زعم بأن ما يقال هو صحيح. ولا شكّ في أن أفلاطون لم يفكر في حقيقة أن سير الفكر نفسه، إذا فُهم كحوار للروح، ينطوي على صلة باللغة، وعلى الرغم من أننا نجد شيئاً عن هذا في **الرسالة السابعة**، فهو يتعلق بجدل المعرفة، أي بتوجه الحركة الكلية للمعرفة نحو الواحد. وعلى الرغم من الإدراك الأساسي للصلة باللغة هنا، فإن أهميتها لا تظهر للعيان حقيقة. إنها فقط عنصر من عناصر المعرفة، وتنبثق شرطيتها الجدلية من الموضوع نفسه الذي يتجه إليه فعل المعرفة. النتيجة النهائية هي، إذن، أن اكتشاف أفلاطون للمُثُل يعفّي على الطبيعة الحقيقية للغة حتى أنه يطمسها أكثر من نظريات السوفسطائيين الذين طوّروا فنَّهم الخاص (مهارة techne) في استعمال اللغة وإساءة استعمالها.

وحتى حين ينتقل أفلاطون وراء مستوى المناقشة في **كراتيل** ويمضي باتجاه جدله، لا نجد صلة باللغة غير تلك التي ناقشها هناك: اللغة أداة، نسخة مبنينة ومحكومة بموجب الأصل؛ أي الأشياء نفسها. وهكذا، حتى حين لا يعزو وظيفة مستقلة إلى عالم الكلمات، وينادي بتجاوزه، فإنه يبقى ضمن أفق تقدّم قضيةُ صحة الاسم فيه نفسَها. وحتى حين لا يقبل بصحة الأسماء طبيعياً (كما في سياق **الرسالة السابعة**)، فإنه يبقى يحتفظ بالشبه كمعيار: فبالنسبة إليه، تشكل النسخة والأصل النموذج الميتافيزيقي لكلّ شيء ضمن الجانب الصوري من الإدراك noetic. أما الفنان والصانع [خالق الكون المادي لدى أفلاطون، م]، والخطيب والعالم في الجدل الفلسفي، كلهم ينسخون الوجود الحقيقي للمُثُل بوسائلهم المختلفة. وثمة على الدوام فجوة (apechei)، حتى إذا حاول العالم الحقيقي بالجدل أن يجسرها لأغراضه الخاصة. ويبقى عنصر الكلام الحقيقي هو الكلمة؛ الكلمة نفسها التي تُخفى فيها الحقيقة إلى حدّ عدم القدرة على تمييزها بل وإلى حدّ التلاشي التام[25].

إذا ما فكرنا، بمقابل هذه الخلفية، في المناقشة حول «صحة الأسماء»، كما

---

(25) [انظر عن "المحاكاة mimesis" فيما سبق ص186 وما بعدها، ولاحظ التغير المهم من "المحاكاة mimesis" إلى "المشاركة methexis"، التي سجلها أرسطو في كتاب **الميتافيزيقا**: 1, 6, 987 b 10-13].

استقرت في محاورة **كراتيل**، فإن النظريات التي نوقشت هناك تكتسب فجأة اهتماماً يتخطى أفلاطون وغرضه الخاص المحدد. لأن هذه النظريات التي دحضها أفلاطون على لسان سقراط لم تؤخذ بعين الاعتبار بكامل أهميتها. وتبني النظرية المواضعاتية مفهوم «صحة» الكلمات على منح الأسماء للأشياء؛ تعميدها إذا جاز التعبير. وكما هو واضح، لا تنسب هذه النظرية للأسماء ادعاء تموين الأشياء بالمعرفة. ويدحض سقراط نصير هذه النظرة بالشروع من التمييز بين اللوغوس الحقيقي واللوغوس الزائف، ومن ثمّ جعله يقرّ بأن مقومات اللوغوس، أي الكلمات، هي أيضاً حقيقية أو زائفة، وهكذا يربط التسمية، بوصفها جزءاً من الكلام، بإلهام الوجود (ousia) الذي يحدث في الكلام[26]. إن هذا المقترح مقترح شديد التضارب مع النظرة المواضعاتية التي يسهل عليها أن ترى أنه، على العكس، يدلّ ضمناً على «طبيعة» هي معيار للاسم الحقيقي والتسمية الصحيحة. ويقرّ سقراط نفسه بأن فهم «صحة» الأسماء بهذه الطريقة يفضي إلى عاقبة تسميم أصول الكلمات، من بين عواقب أخرى. والأمر نفسه يصدق على معالجته للنظرة المعاكسة التي تكون الكلمات طبقاً لها جزءاً من الطبيعة (phusei). وعلى الرغم من أننا قد نتوقع دحض هذه النظرة بكشف خطأ المجادلة انطلاقاً من حقيقة الخطاب إلى حقيقة الكلمات التي يتألف منها (تعالج محاورة **السوفسطائي** هذه القضية)، رغم ذلك فإننا نشعر بخيبة أمل. إذ تبقى المناقشة بتمامها ضمن الافتراضات الأساسية لنظرية «الطبيعة» ـ أي مبدأ التشابه ـ التي يأتي عليها التقييد المطرد. إذا كانت «صحة» الأسماء تعتمد حقاً على إيجاد الاسم الصحيح ـ أي الاسم الملائم للشيء ـ عندئذ تكون هناك مراتب ودرجات لصحة الأسماء كما هو شأن كلّ ملاءمة كهذه. وإذا ما بقي اسم ذو درجة ضئيلة فقط من الصحة ينقل حدود الشيء وشكله (typos)، فربما ما يزال قابلاً للاستخدام على نحو يفي بالمراد[27]. بيد أننا يجب أن نكون أسخياء: فالكلمة يمكن أن تُفهَم، من خلال العرف والمواضعة وبوضوح، حتى إذا تضمنت أصواتاً لا تحمل شبهاً لما تسمّيه،

(26) *Cratylus*, 385b, 387c.

(27) *Cratylus*, 432a ff.

ولذاك يتداعى مبدأ التشابه برمته وتفنّده مثل هذه الأمثلة كالكلمات بالنسبة للأعداد. ويمكن أن لا يكون ثمة تشابه هنا على الإطلاق، لأن الأعداد لا تنتمي إلى العالم المرئي والمتحول، ولذلك فهي تصنَّف بوضوح تحت مبدأ المواضعة وحده.

يبدو التخلي عن نظرية الطبيعة *physei theory* توفيقياً جداً، لأن مبدأ المواضعة يجب أن يعمل كتكملة عندما يخفق مبدأ التشابه. ويبدو أن أفلاطون يؤمن بأن مبدأ التشابه مبدأ معقول، ولكنه بحاجة إلى أن يطبَّق بطريقة مترخّصة. ويمكن للمواضعة ـ التي تمارس فعلها في الاستعمال التطبيقي وتشكل صحة الأسماء وحدها ـ أن تفيد من مبدأ التشابه ولكن لا أن ترتبط به[28]. وهذه وجهة نظر معتدلة جداً، ولكنها تتضمن الافتراض الرئيس الذي مؤداه أن الكلمات ليس لها دلالة معرفية حقيقية خاصة بها، وهي نتيجة تتخطى مجمل عالم الكلمات وقضية صحتها لتصل إلى معرفة الشيء. ومن الجلي أن هذا وحده هو الذي يهمّ أفلاطون.

ومع ذلك، تُخفي المحاججة السقراطية ضدّ كراتيل ـ عبر إبقائها ضمن إطار إيجاد الأسماء ومنحها ـ عدداً من الأفكار المتبصرة. فالقول بأن الكلمة أداة نبنيها لكي نتعامل مع الأشياء بغية معرفتها وتمييزها، ولذلك فإنها كائن يمكنه أن يكون ملائماً لكينونته ومنسجماً معها تقريباً، هو ما يرسخ التباس البحث في طبيعة الكلمة. أما الطريقة المحددة للتعامل مع الشيء، وهي الطريقة التي تهمنا هنا، فهي طريقة جعل الشيء المعني واضحاً. فالكلمة صحيحة إذا ما عرضت الشيء؛ أي إذا ما كانت تمثيلاً له (محاكاة). وما هو متضمن هنا ليس بالتأكيد تمثيلاً محاكاتياً بمعنى النسخة طبق الأصل، أو تصوير الهيأة المرئية أو السمعية لشيء ما، بل هو الوجود (ousia) ـ الوجود الذي يُعد جديراً بخاصية «أن يكون» (einai) ـ الذي تكشفه الكلمة. ولكن لابد من أن نتساءل عن صحة المفاهيم المستعملة في المحاورة؛ أي مفاهيم المحاكاة mimema والعرض deloma التي تُفهَم كمحاكاة mimema.

(28) *Cratylus*, 434e.

إن الكلمة التي تسمي شيئاً تسميه على ما هو عليه؛ لأن للكلمة نفسها معنى يسمى على وفقه الشيء المقصود، لكن هذا لا يدل ضمناً وضرورةً على أن الاثنين مرتبطان ارتباط الأصل بنسخته. من المؤكد أن طبيعة المحاكاة mimema تكمن جزئياً في تمثيل شيء مختلف عما يتضمنه هو نفسه. وهكذا تعرض على الدوام مجرد المحاكاة، «أن تكون شبيهاً»، نقطة بداية من أجل التفكير في الفجوة القائمة بين المحاكاة والأصل. ولكن الكلمات تسمي الأشياء بطريقة جوهرية وعقلية فائقة؛ ذلك أن قضية درجات التشابه يلزم أن تكون ملائمة هنا. أما كراتيل فهو على حق تماماً حين يقاوم هذه الفكرة. وهو على حقّ تماماً أيضاً حينما يقول إنه بقدر ما تكون الكلمة كلمة، يجب أن تكون «صحيحة»، يجب أن تكون ملائمة على نحو صحيح. وإلاّ لا يكون لها معنى، تكون مجرد تصويت[29]. ومن الهراء الحديث عن خطأ في مثل هذه الحالة.

وبطبيعة الحال، يمكن أن يحدث أيضاً أن لا نخاطب شخصاً باسمه الصحيح لأننا نخلط بينه وبين شخص آخر، أو أننا لا نستعمل «الكلمة الصحيحة» لشيء ما بسبب أننا لا نعرف ذلك الشيء. فليست الكلمة هي الخاطئة هنا بل استعمالها. ويبدو أنها تلائم فقط الشيء الذي تُستعمَل من أجله. وفي الواقع، هي كلمة تُستعمل لشيء آخر، وهي صحيحة بحد ذاتها. والراجح أن شخصاً يتعلم لغة أجنبية يفترض أن للكمات معانيَ حقيقية تبرز في الاستعمال وتنتقل إلى المعجم. ولعل المرء يخلط دائماً بين هذه المعاني، ولكن ذلك يعني دائماً استعمال الكلمات «الصحيحة» على نحو خاطئ. وهكذا قد نتحدث عن الكمال المطلق للكلمة بقدر ما لا تكون هناك علاقة مدركة حسياً ـ أي عدم وجود فجوة ـ بين هيأتها بالنسبة للحواس ومعناها. ولذلك فإنه ما من سبب وراء وجوب إخضاع كراتيل نفسه لنير مخطط الأصل والنسخة. من الصحيح أن النسخة، من دون أن تكون مجرد مضاعفة للأصل، تشبه الأصل؛ فهي شيء مختلف يشير إلى الآخر الذي تمثله بسبب نقص في التشابه. ومن الواضح أن هذا لا يتصل بالعلاقة بين

(29) *Cratylus*, 429bc, 430a.

الكلمة ومعناها. وهكذا يبدو الأمر مثل الكشف عن حقيقة غامضة كلياً حين يقول سقراط إن الكلمات، بخلاف الصور (zoa)، لا يمكنها أن تكون صحيحة حسب بل حقيقية (تكشفية)[30]. لا تعتمد «حقيقة» كلمة ما على صحتها، على ملاءمتها الصحيحة للشيء. إنها تكمن، بدلاً من ذلك، في معقوليتها الكاملة ـ أي وضوحية معنى الكلمة في صوتها. وبهذا المعنى تكون جميع الكلمات «حقيقية» ـ أي أن وجودها مُستغرَق كلياً في معناها ـ في حين تكون النسخة أكثر أو أقلّ شبهاً، وهكذا تكون أكثر أو أقلّ صحةً بالاستناد إلى مظهر الأصل.

ولكن، وكما هو الحال دائماً مع أفلاطون، هناك سبب يجعل سقراط شديد العمى بإزاء ما يدحضه. وكراتيل غير واعٍ بأن معنى الكلمات غير متطابق ببساطة مع الأشياء المسماة، بل هو أقل وعياً ـ وهذا هو سبب تفوّق سقراط الضمني ـ بأن اللوغوس (الخطاب والكلام) وتجلي الأشياء التي تحدث فيه هو أمر مختلف عن فعل قصد المعاني المتضمنة في الكلمات، وهنا، في الكلام، يكون للقدرة الفعلية للغة على التواصل مع ما هو صحيح وحقيقي، يكون لها مكانها. إن سوء استخدام السوفسطائيين للكلام ناشئ عن إخفاقهم في معرفة طاقته بالنسبة للحقيقة (الطاقة المعاكسة لما هو خطأ وزيف). وإذا فُهم اللوغوس على أنه عرض للشيء (dêlöma)، تجلٍّ لهذا الشيء، ومن دون تكوين تمييز أساسي بين وظيفة الحقيقة في الكلام والطبيعة الدالة للكلمات، سوف يبرز نوع من الاضطراب مميز للغة. يمكننا إذن أن نتخيل أننا نحوز الشيء في الكلمة. وسيبدو المسلك الصحيح للمعرفة ملتصقاً بالكلمة. ولكن العكس صحيح أيضاً: فحيثما تكون لنا معرفة، يجب أن تتألف حقيقة القول من حقيقة الكلمات، كما لو أنها تألفت من عناصرها، ومثلما نفترض «صحة» هذه الكلمات تماماً ـ أي ملاءمتها الطبيعية لما تسميه ـ يلزم أن نكون قادرين على تأويل حتى عناصر هذه الكلمات؛ أي الحروف، بموجب وظيفتها النسخية المتصلة بالأشياء. هذه هي النتيجة التي أرغم سقراط محاورَه عليها.

(30) *Cratylus*, 430d 5.

لكن هذا كله يُغفل المسألة التي مفادها إن حقيقة الأشياء تكمن في الخطاب ـ الأمر الذي يعني أساساً أنها تكمن في قصد معنى متكامل يعنى بالأشياء ـ وليس في الكلمات منفردةً، ولا حتى في المخزون الكامل لكلمات لغة معينة. إن هذا الخطأ هو الذي يمكّن سقراط من تفنيد اعتراضات كراتيل، حتى لو كانت مناسبة جداً فيما يتصل بحقيقة الكلمات؛ أي فيما يتصل بدلالتها. وضدّاً له، يستعمل سقراط الكلمات؛ بمعنى أنه يستعمل الكلام، اللوغوس، مع إمكانيته في أن يكون حقيقياً أو زائفاً. يبدو أن الاسم، الكلمة، يكون حقيقياً أو زائفاً في نطاق ما يُستخدَم فيه على نحو صحيح أو خطأ؛ صحيح أو خطأ في صلته بشيء ما. وبأي حال، فإن هذه الصلة ليست هي صلة الكلمة، بل هي بالأحرى صلة اللوغوس، وفي مثل هذا اللوغوس يمكن أن تجد تعبيرها الملائم. وعلى سبيل المثال، أن تسمي شخصاً ما باسم «سقراط» هو أن تقول إن هذا الشخص يدعى «سقراط».

وهكذا فإن ترتيب العلاقات الذي هو اللوغوس هو أكثر من كونه تطابقاً للكلمات والأشياء، كما افترضت المدرسة الإيلية بخصوص الوجود، وكما في نظرية النسخة. إن الحقيقة المتضمَّنة في اللوغوس ليست هي مجرد حقيقة إدراك حسيّ فقط (of noein)، وليست مجرد إظهار للوجود، بل هي بالأحرى تضع الوجود دائماً في علاقة، وتعزو إليه شيئاً ما. ولهذا السبب بالضبط، لا تكون الكلمة (onoma) هي الحاملة للحقيقة بل اللوغوس هو الحامل لها (وللخطأ أيضاً). ينشأ عن هذا ضرورةً أن الوجود، المعبَّر عنه باللغة والمرتبط بها، ثانويّ بالنسبة لنظام العلاقات ضمن اللوغوس الذي يفصّل الشيء ويؤوّله. نحن نرى أن العدد، وليست الكلمة، هو النموذج الحقيقي للجانب الصوري من الإدراك noetic: العدد، الذي اسمه مواضعة محضة بوضوح، و«دقته» تكمن في حقيقة أن كلّ عدد يتحدد بموجب موقعه في سلسلة، ولذا فهو بنية عقلية محضة، an ens rationis، ليس بالمعنى الضعيف لشرعية وجود ما، بل بالمعنى القوي للعقلانية الكاملة. هذه هي الخلاصة الحقيقية التي تمخّضت عنها محاورة **كراتيل**، إذ إن لها نتيجة واحدة جدّ مهمة أثّرت في التفكير اللاحق بأسره في اللغة.

إذا كان عالم اللوغوس يمثل الجانب الصوري من الإدراك noetic في تنوع

ارتباطاته، فإن الكلمة، مثل العدد تماماً، تصبح مجرد علامة على وجود محدد جيداً ومن ثمّ معروف سلفاً. وهذا يعني قلب المسألة على نحو أساسيّ. والآن، نحن لا نبدأ من الشيء ونبحث في وجود الكلمة كوسيلة لنقله. إنما نبدأ بالأحرى من الكلمة كوسيلة لنتساءل عمّا تنقله للشخص الذي يستعملها وكيفية ذلك. فالعلامة، بطبيعتها، لها وجودها في التطبيق فقط، لذلك تكمن «ذاتها» في إشارتها إلى شيء «آخر» فقط. إذ يجب أن تُنقَل إلى صدارة السياق الذي تُلقى فيه ويتمّ التعامل معها كعلامة، وذلك من أجل نسخ وجودها الخاص كشيء ومن أجل أن تنحلّ (تتلاشى) في معناها. إنها تجريد لفعل الإشارة نفسه.

العلامة، إذن، ليست شيئاً يصرّ على مضمونه الخاص. حتى أنها لا تحتاج إلى أيّ شبه مع مرجعها؛ وإنْ كان لها شبه بالمرجع، عندئذ تكون بحاجة إلى أن تكون تخطيطية وحسب. لكن هذا يعني، مرة أخرى، أن كلّ المضمون المرئي الخاص بالعلامة يُختزَل إلى ما هو ضروري بدرجة دنيا ليساعد في وظيفتها الإشارية. وكلما دلت العلامة على شيء ذي معنى أحاديّ كانت العلامة علامة محضة؛ بمعنى أنها مستنفدة في التساوي. وهكذا، وعلى سبيل المثال، فإن العلامات المكتوبة مستنفدة بأصوات محددة، والعلامات العددية مستنفدة بأعداد محددة، وهي العلامات الأكثر نموذجية لأن موقعها التراتبي يستنفدها استنفاداً تاماً. فالشارات، والعلامات [التجارية وغيرها]، والحروف الرمزية، وما أشبه، كلها مثالية بقدر ما يُنظَر إليها كعلامات؛ أي أنها تُختزَل إلى وظيفتها المرجعية. وهنا يكون وجود العلامة متقوّماً في شيء آخر فقط، وكلاهما، بوصفهما العلامة ـ الشيء، يوجد في ذاته وله معناه الخاص من جهة أولى، وله المعنى الذي يدل عليه بوصفه علامة من جهة أخرى. وفي هذه الحالة، تكتسب العلامة المعنى بوصفها علامة فقط فيما يتعلق بالذات التي تتخذ منها علامةً. «فهي لا تتخذ دلالتها المطلقة ضمن ذاتها؛ أي أن الذات لا تُستنسَخ فيها»[31]. ومع ذلك فهي كيان مباشر (فهي تظلّ موجودة في سياق كيانات أخرى؛ فحتى العلامات المكتوبة في

(31) Hegel, *Jenensern Realphilosophie*, I, 210. [Now in *Gesammelte Werke*, VI, *Jenaer Systementwurfe*, I, (Dusseldort, 1975), 287].

سياق تزييني، مثلاً، لها قيمة زخرفية)، وعلى أساس من وجودها المباشر فقط تكون، في الوقت نفسه، مرجعية، ومثالية. إن الاختلاف بين ما هي عليه وما تعنيه اختلاف مطلق.

أما في الطرف الآخر الأقصى ـ أي النسخة ـ فالأمر مختلف جداً. من المؤكد أن النسخة تدل ضمناً على التناقض نفسه بين وجودها ومعناها. ولكنها تكون كذلك بطريقة تنسخ هذا التناقض ضمن ذاتها بوساطة التشابه الذي يكمن فيها. فهي لا تكتسب وظيفة تأشيرية أو تمثيلية من الذات التي تتخذها علامةً، بل من مضمونها الخاص. فهي ليست مجرد علامة. لأن الشيء المستنسخ فيها يُمثَّل بذاته، ويُفهَم، ويصير حاضراً. وهذا هو السبب في إمكانية الحكم عليها عن طريق معيار الشبه؛ أي بمعيار المدى الذي تجعل في ذاتها ما هو غائب حاضراً.

إن السؤال المشروع عما إذا كانت الكلمة ليست غير «علامة محضة» أو هي، بدلاً من ذلك، شيء يشبه «نسخة» أو «صورة» هو سؤال مرفوض كلياً في محاورة **كراتيل**. ومادامت مجادلة هذه المحاورة التي تفيد أن الكلمة نسخة هي مجادلة تسير على نحو منافٍ للعقل ad absurdum، يبدو أن البديل الوحيد هو أن الكلمة علامة. وعلى الرغم من أن هذه النتيجة غير مؤكدة بصورة خاصة، فإنها تنجم عن المناقشة السلبية في محاورة **كراتيل** وتُقرّ عبر إبعاد المعرفة إلى العالم المعقول. وهكذا، وفي النقاش حول اللغة بأسره منذ ذلك الحين، استُبدل مفهوم الصورة (Eikön) بمفهوم العلامة (sêmeion or sêmainon). وهذا الاستبدال ليس تغيراً مصطلحياً وحسب، إنه يُعبر عن قرار يستهلّ عصراً جديداً للتفكير في اللغة[32]. فالقول إن الوجود الحقيقي للأشياء يجب أن يُبحَث «من دون أسماء» يعني أن لا مدخلَ للحقيقة في الوجود المناسب للكلمات بحد ذاتها؛ ورغم ذلك، لا يمكن بطبيعة الحال إقامة سؤال وإجابة وإرشاد وتمييز من دون مساعدة اللغة. وهذا يعني أن الفكر جِدّ مستقل عن وجود الكلمات ـ التي يتخذها الفكر مجرد

---

(32) إن أهمية قواعد الرواقيين وتشكيل لغة لاتينية مفهومية لعكس صورة الإغريق أمران أشار إليهما يوهانز لوهمان في مواضع عديدة من عمله *Lexis*.

علامات يُظهر بها ما يشير إليه كالفكرة والشيء ـ حيث تُختزَل علاقة الكلمة بالشيء إلى علاقة ثانوية. فهي مجرد أداة للتواصل، هي توليد (ekpherein) وقول (logos prophorikos) ما تعنيه في وسيط صوتي. ينشأ عن هذا الوضع أن نظاماً مثالياً من العلامات، غرضه الوحيد تنسيق العلامات في نظام غير ملتبس، يجعل قوة الكلمات (dunamis ton onomaton) ـ أي نطاق تنوع المحتمل في اللغات التاريخية كما تطورت فعلياً ـ يجعلها تبدو ذات خلل من حيث منفعتها. وهذا هو مثال اللغة العالمية characteristica universalis.

إن إقصاء ماهية اللغة عن وظيفتها الفعالة بوصفها علامة مادية ـ أي إخضاع ذاتي للغة برموز صنعية محددة بلا لبس، وهذا هو مثال القرن الثامن عشر والقرن العشرين ـ يمثّل اللغة المثالية؛ لأنها ستنطبق كلية على ما هو قابل للمعرفة: أي الوجود بوصفه شيئاً متاحاً موضوعياً بشكل مطلق. لا يمكننا الاعتراض على فكرة أنه ما من لغة رياضية كهذه يمكن تصورها من دون لغة أخرى تقدم مواضعاتها. وربما لا يمكن حلّ مشكلة «اللغة الواصفة» هذه لأنها تتضمن رجوعاً تكرارياً. لكن لانهائية هذه العملية لا تشكل اعتراضاً رئيساً على قبول المثال الذي تقاربه.

لابدّ من الاعتراف أيضاً بأن كلَّ تطور للمصطلحية العلمية، مهما كان مجال استعمالها، يشكل طوراً من أطوار هذه العملية. ما هو المصطلح التقني؟ إنه كلمة تكون ذات معنى أحاديّ، بقدر ما تدلّ على مفهوم محدد. والمصطلح التقني هو دائماً، وإلى حد ما، مصطلح صنعي بقدر ما تصاغ الكلمة نفسها على نحو صنعي أو أن يُزال تنوع وسَعَة معاني الكلمة المستعملة سلفاً، وهذا هو الأشيع، ويعزى لها معنى مفهومي واحد ومحدد. وعلى النقيض من المعنى الحي للكلمات في لغة الكلام ـ التي من الجوهري أن يكون لها نطاق معين من التنوع كما بيّن ذلك محقاً فلهلم فون همبولدت[33] ـ فإن المصطلح التقني كلمة أصبحت متحجرة. واستعمال

(33) Wilhelm von Humboldt, *Linguistic Variability and Intellectual Development*, tr. George C. Buck and Frithjof A. Raven (Coral Gables: University of Miami Press, 1971), 9.

كلمة كمصطلح تقني هو فعل عنيف يمارَس ضد اللغة. وبأيّ حال، وبخلاف لغة العلامة المحضة في المنطق الرمزي، ينتقل استعمال المصطلحات التقنية (حتى لو انتقلت غالباً في زيّ كلمة أجنبيّة) إلى لغة الكلام. فليس هناك شيء من قبيل الخطاب التقني المحض؛ غير أن المصطلح التقني، المصوغ صنعياً ضدّ روح اللغة، يعود إلى مجراه (كما يمكن أن نرى ذلك حتى في المصطلحات الصنعية في الإعلانات الحديثة). تؤكد هذا الأمر على نحو غير مباشر حقيقة أن التمييز التقني لا يدرك أحياناً وهو مرفوض دائماً في الاستعمال العام. ومن الجلي أن هذا يعني أنه يجب أن يمتثل لمتطلبات اللغة. نحن بحاجة إلى التفكير فقط في التحذلق العقيم الذي انتقدت به الكانطية المحدثة وبقسوة استعمال «التعالي transcendental» لـ«المتعالي transcendent»، أو استخدام «الأيديولوجيا» بمعنى إيجابي ودوغمائي أصبح عاماً على الرغم من أنه صيغ أصلاً لأغراض جدالية وذرائعية. ومن هنا يجب على المرء دائماً، في تأويل النصوص العلمية، أن يأخذ بعين الاعتبار الاستعمال التقني والاستعمال الحر للكلمات المرصوفة جنباً إلى جنب[34]. ويستخفّ المؤولون المحدثون للنصوص الكلاسيكية بسهولة بالحاجة إلى فعل هذا الإجراء؛ لأن المفهوم، في الاستعمال العلمي الحديث، أكثر صنعيةً ومن ثمّ أكثر رسوخاً مما كان عليه في العالم القديم، العالم الذي لم يكن لديه كلمات أجنبية والقليل القليل من الكلمات الصنعية.

ومن خلال الرمزية الرياضية فقط يكون من الممكن تجاوز احتمالية اللغات التاريخية وغموض مفاهيمها على نحو تام. ومن خلال التبدلات والتوافقات لنظام علامات كهذا، آمن لايبنز بأننا سنكتسب حقائق رياضية معينة جديدة، لأن «النظام ordo» المصور في مثل هذا النسق للعلامة يجد صدى في اللغات جميعاً[35]. على

(34) لنتذكر استخدام أرسطو لكلمة الحكمة العملية *phronesis*: فلأنه استخدمها بمعانٍ غير تقنية، من الخطر تمخيض نتائج عن فكره استناداً إلى مقترب تاريخي تطوري، وهذا ما حاولت مرة أن أبيّنه بالاختلاف مع فارنر ييغر:
"Der Aristotelische Protreptikos," *Hermes* (1928), pp. 14ff. [*GW*, V, 164-86].

(35) Cf. Leibniz, "Dialogus de Connexione inter res et verba, et veritatis realitate," =

نحو جلي، يستند طرح لايبنز في أن اللغة العالمية characteristica universalis هي فنّ الابتداع ars inveniendi [في اكتشاف الحقائق بطريقة رياضية]، يستند بوضوح إلى صنعية رموزها. وهذا ما يجعل التفكير الرياضي ممكناً - أي اكتشاف العلاقات من القوانين الشكلية لنظام التوافقات - على نحو مستقل سواء أزودتنا التجربة أم لم تزود بالعلاقات بين الأشياء التي تطابق تلك التوافقات. وبالمضيّ قدماً في التفكير بهذه الطريقة في عالم الإمكانات، يبلغ العقلُ المفكر نفسه كمالَه المطلق. فبالنسبة للعقل البشري، ليس هناك شكل وافٍ من أشكال المعرفة أكثر من مفهوم الأعداد notitia numerorum[36]، والتفكير الرياضي بأسره يسير على منوال نموذجه. بيد أن حقيقة شاملة ترى أن النقص البشري يحول دون المعرفة الوافية البدهية، وترى أن التجربة أمر لا مفرَّ منه. والمعرفة المكتسبة من هذه الرموز غير واضحة ولا متميزة، ذلك أن الرمز لا يمنح الحواس شيئاً لتدركه، فمثل هذه المعرفة، بالأحرى، هي معرفة «عمياء» بقدر ما يكون الرمز بديلاً لجزء حقيقي من أجزاء المعرفة، وإشارة فقط إلى إمكانية أن تكون مكتسبةً.

وهكذا، فإن نموذج اللغة الذي يلتمسه لايبنز هو «لغة» العقل: «تحليل أفكار notionum» يطور، بدءاً من المفاهيم «الأولى»، نظام المفاهيم الحقيقية كلّه؛ ولذا يكون نسخة من عالم الكائنات، تماماً كالعقل الإلهي[37]. وبهذه الطريقة، يعيد العقل البشري التفكير في العالم رياضياً، العالم المدرك رياضياً من الله الذي يُوجد أفضل إمكان من بين إمكانات الوجود.

يصير واضحاً من هذا النموذج أن اللغة شيء آخر غير ذلك النظام العلامي

= *opera philisophica*, ed. Johann Edward Erdmann (2vols. In one; Berlin: 1839-40), p. 77.

(36) Leibniz, "De cognitione, veritatem et ideis" (1684), *Opera philisophica*, ed. Erdmann, pp. 79ff.

(37) نحن نعلم أن ديكارت - في رسالته إلى ميرسن في 20 تشرين الثاني 1629، الرسالة التي اطلع عليها لايبنز - كان قد طور سلفاً، استناداً إلى نموذج إبداع الرموز العددية، فكرة لغة عقلية علامية تتضمن مجمل الفلسفة. وثمة شكل أولي من الفكرة نفسها، رغم أنه مضفى عليه شكل أفلاطوني، في عمل نيكولاس الكوزي *Idiota de mente, III, 6*.

الذي يشير إلى كلية الأشياء. والكلمة ليست مجرد علامة. وبالمعنى الذي يكون من العسير فيه إدراك الكلمة، فإنها أيضاً شيء آخر يشبه نسخة أو صورة تقريباً. ونحن بحاجة فقط إلى التفكير في الإمكان المتطرف الآخر ـ إمكان اللغة الصنعية المحضة ـ لنرى التسويغ النسبي لمثل هذه النظرية المهجورة عن اللغة. فللكلمة ارتباط سريّ بما «تصوّره»، فهي تنتمي إلى وجوده. وهذا هو المعنيّ على نحو أساسي، فالأمر ليس أن للمحاكاة نصيباً في إبداع اللغة وحسب، إذ لا أحد يُنكر هذا الأمر. ومن الجلي أن أفلاطون كان قد فكر بهذا، وقد فعلت الفلسفة اليوم الشيء نفسه عندما عزت وظيفة معينة لمحاكاة الكلمات معانيها في تاريخ اللغة. غير أن اللغة تُتخذ، أساساً، كشيء مفصول كلياً عن وجود ما هو قيد التفكير، فهي تتخذ كأداة للذاتية. والقول بهذا يعني اتباع مسلك التجريد الذي يفضي، أخيراً، إلى بناء عقلاني للغة صنعية.

برأيي أن هذا المسلك يحيد بنا عن طبيعة اللغة[38]. فاللغة والتفكير بالأشياء مرتبطان ارتباطاً وثيقاً معاً بحيث يكون من التجريد إدراك نظام الحقائق كنظام من إمكانات الوجود معطى قبلاً، فتقوم الذوات، التي تقوم بعملية التدليل، باختيار ما يطابقه من علامات. إذ ليست الكلمة علامة يختارها المرء، ولا هي علامة يكوّنها أو يعطيها لآخر؛ وهي ليست شيئاً موجوداً يلتقطها ويمنحها مثالية المعنى لكي يجعل من وجود آخر ظاهراً من خلالها. فهذا مغلوط في كلا الاعتبارين. بالأحرى، تكمن مثالية المعنى في الكلمة نفسها. فهي ذات معنى سلفاً. بيد أن هذا لا يدلّ، من جهة أخرى، على أن الكلمة تسبق التجربة كلها، وتنضمّ ببساطة إلى تجربة ما بطريقة خارجية، وذلك بأن تخضع نفسها إليها. فالتجربة لا يمكن الشروع بها وهي غفل من الكلمات، ومع ذلك تصبح موضوعاً للتفكير عن طريق تسميتها، وعن طريق تصنيفها تحت كليّة الكلمة. وتنشد التجربة، وتجد بالأحرى، كلماتٍ تعبّر عنها. نحن نريد الكلمة الصحيحة ـ أي الكلمة التي تنتمي حقيقةً إلى الشيء ـ فمن خلالها يتجلى الشيء باللغة. وحتى لو وضعنا نصب أعيننا أن هذا الوضع لا يدلّ

(38) *On the Posterior Analytics*, II, 19.

على أيّة عملية استنساخ، فإن الكلمة تنتمي مع ذلك إلى الشيء، بقدر ما لا تُساوى الكلمة بالشيء بعد أداء وظيفتها. يقدم تحليل أرسطو لكيفية صياغة المفاهيم بالاستقراء، الذي عالجناه سابقاً، دليلاً غير مباشر على هذا الأمر. فمن الثابت أن أرسطو نفسه لا يربط بوضوح عملية صياغة المفاهيم بمشكلة صياغة الكلمات وتعلّم اللغة، ولكن ثيميسطيوس، في إعادة صياغة نصّ أرسطو، يضرب مثلاً لصياغة المفاهيم بتعلم الأطفال الكلام[39]. فالكلمة (اللوغوس) مرتبطة باللغة ارتباطاً وثيقاً.

إذا كانت الفلسفة الإغريقية لا تريد أن تعترف بهذه العلاقة بين الكلمة والشيء، الكلام والفكر، فالسبب في ذلك بلا شكّ هو أن على الفكر أن يحمي نفسه من العلاقة الحميمة بين الكلمة والشيء التي يحيا فيها المتكلم. إن سيادة هذا الذي هو «الأكثر قابلية على الكلام باللغات كلها» (نيتشه)، كانت سيادة على الفكر كبيرة بحيث كان الاهتمام الرئيس للفلسفة تحرير نفسها منه. وهكذا كافح الفلاسفة الإغريق مبكراً ضدّ الاسم onoma كمصدر لإغراء الفكر وتشويشه، وآمنوا بالمثالية التي تتكوّن باستمرار في اللغة. وقد كان هذا صحيحاً عندما أدرك بارمنيدس حقيقة الشيء من اللوغوس، وبالتأكيد بعد التحول الأفلاطوني إلى «الخطاب»، متبوعاً بتوجيه أرسطو أشكال الوجود إلى مخطط مقولات (schemata tes kategorias). ولأن التوجيه إلى الشكل eidos كان مدرَكاً كتحديد للوغوس، فإن فكرة أن اللغة يلزم أن يكون لها وجود مستقلّ يمكن أن تُعَدّ تشوّشاً حسب، وأن اطّراحها والسيطرة عليها كانا من أغراض الفكر. ومن هنا فإن نقد صحة الأسماء في محاورة **كراتيل** هو الخطوة الأولى نحو نظرية أداتية حديثة للغة ونموذج لنظام علاميّ للعقل. ووجود اللغة، مُقحَماً بين الصورة والعلامة، يمكن أن يختزلَها إلى مستوى علامة محضة.

(39) [أنا على وعي بأن "المنعطف اللغوي"، الذي لم أعرف عنه شيئاً في بواكير الخمسينيات، عرف الشيء نفسه. انظر إشارتي إليه في: "The Phenomenological Movement," *Philosophical Hermeneutics*, tr. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 130-81].

ب. اللغة والكلمة

بأيّ حال، ثمة فكرة مفادها أن ليس الإغريق من قدّر اللغة حقَّ قدرها، وحال من ثمّ دون نسيانها في الفكر الغربي، إنما الفكرة المسيحية عن التجسّد *incarnation* هي التي فعلت ذلك. ومن الجلي أن التجسّد ليس تجسيداً (Einkörperung). فلا فكرة الروح ولا فكرة الله المرتبطتان بالتجسيد تطابقان الفكرة المسيحية عن التجسّد.

تفترض الصلة بين الروح والجسد كما فُهمت في هذه النظريات ـ في الفلسفتين الأفلاطونية والفيثاغورية مثلاً، بتطابق مع التصور الديني عن ارتحال الأرواح ـ تفترض أن الروح والجسد مختلفان اختلافاً تاماً. فالروح تحتفظ بطبيعتها المنفصلة الخاصة خلال جميع تجسيداتها، ويُعَدّ الانفصال عن الجسد تطهّراً؛ أي استعادة لوجودها الحقيقي والأصلي. وحتى المسحة الإلهية في الشكل الإنساني، التي جعلت دين الإغريق بالغ الإنسانية، لا علاقة له بالتجسيد. فالله لا يصبح إنساناً، بل هو، بدلاً من ذلك، يُري نفسَه للبشر في شكل إنساني رغم احتفاظه الكلي بألوهيته فوق البشرية. وعلى النقيض من ذلك، فإن حقيقة أن الله يصبح إنساناً، كما يعلمنا ذلك الدين المسيحي، تدل ضمناً على التضحية التي يرضى بها المسيح المصلوب كابن للإنسان. ولكن هذه علاقة مختلفة، على نحو غريب، عن التجسيد، وهي معبَّر عنها لاهوتياً في عقيدة التثليث.

إن هذا الركن الأساسي في الفكر المسيحي جِدّ مهمّ بالنسبة لنا؛ لأن التجسّد، بالنسبة للفكر المسيحي أيضاً، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة الكلمة. أولاً، في كتابات آباء الكنيسة ومن ثمّ في التوسعة المنهجية للأوغسطينية خلال الحقبة المدرسية، كان على تأويل سرّ الثالوث ـ وهو المهمة الأكثر أهمية التي واجهت التفكير في العصور الوسطى ـ أن يعالج العلاقة بين الكلام البشري والفكر. وهنا يعتمد اللاهوت الدوغمائي، على نحو رئيس، على مقدمة «إنجيل يوحنا»، وعلى الفلسفة التي اكتسبت بهذه الوسائل نفسها بعداً غريباً على الفكر الإغريقي، على الرغم من أن اللاهوت كان يطبق الأفكار الإغريقية على قضاياه اللاهوتية الخاصة. ولئن أصبحت **الكلمة** جسداً، ولئن كانت الروح لا تتحقق على نحو تام إلاّ في

التجسد فقط، فعندئذ يكون اللوغوس متحرراً من روحيته، الأمر الذي يعني، في الوقت نفسه، أنه متحرر من إمكانه الكوني. إن فرادة حدث الفداء يدخل ماهية التاريخ في الفكر الغربي، ويُخرج ظاهرة اللغة من احتجابها خلف مثالية المعنى، ويتيحها للتأمل الفلسفي. لأن الكلمة، على النقيض من اللوغوس الإغريقي، حدث خالص (تقال الكلمة على نحو مناسب بقدر ما تقال على نحو شخصيّ verbum proprie dicitur personaliter tantum)[40].

وبطبيعة الحال، تصبح اللغة البشرية بذلك موضوعاً للتأمل على نحو غير مباشر فقط. وتُستخدم الكلمة البشرية نظيراً للمشكلة اللاهوتية عن **الكلمة**، الكلمة الله؛ أي وحدة الله الأب والله الابن. غير أن الشيء المهم بالنسبة لنا هو أن سرّ هذه الوحدة يُتأمَّل في ظاهرة اللغة.

حتى الطريقة التي يربط بها آباء الكنيسة التأملات اللاهوتية عن سرّ التجسد بالفكر الهلليني هي طريقة مثيرة بسبب البعد الجديد الذي تصوّروه. وهكذا هم حاولوا ابتداءً أن يفيدوا من النقيضة الرواقية للوغوس الداخلي واللوغوس الخارجي (logos endiathetos - prophorikos)[41]. قُصد من هذا التمييز أصلاً تمييز مبدأ العالم الرواقي للوغوس من الطبيعة الخارجية التي هي لمجرد تكرار كلمة ما[42]. غير أن النقيض، الآن، يكتسب فوراً دلالة إيجابية بالنسبة للاتجاه المسيحي في التجسد. والتناظر بين الكلمة الداخلية والكلمة الخارجية، قول الكلمة جهاراً، يكتسب الآن قيمة نموذجية.

لقد حدث الخلق يوماً من خلال كلمة الله. وبهذه الطريقة استخدم آباء الكنيسة معجزة اللغة ليبيّنوا فكرة الخلق التي لم يعرفها الإغريق. لكن الأهم هو أن فعل الفداء الحقيقي، إرسال الابن، سرّ التجسّد، وُصف في مقدمة القديس يوحنا

---

(40) St. Thomas. *Summa Theologica*, I, ques. 34, and elsewhere.

(41) سأستخدم في ما يأتي من حديث الفقرة "Verbe" كما هي في **قاموس اللاهوت الكاثوليكي**، وكما في كتاب ليبيرتون **تاريخ مبدأ التثليث**.

(42) The parrots: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VIII, 275.

نفسها بموجب الكلمة. والتفسير يؤول النطق بالكلمة بأنه إعجازي مثل تجسّد الله. وفي كلتا الحالتين، فإن فعل الصيرورة ليس من نوع الصيرورة التي يتحول فيها شيء إلى شيء آخر. فهي لا تكمن في فصل شيء عن شيء آخر، ولا في التقليل من شأن الكلمة الداخلية بانبثاقها من الخارج، ولا في صيرورة شيء ما شيئاً مختلفاً، ذلك كي تكون الكلمة الداخلية مستنفدة[43]. وحتى في التطبيقات المبكرة للفكر الإغريقي، يمكننا أن نميز توجهاً جديداً صوب الوحدة السرية للأب والابن، للروح والكلمة. ولئن كانت الإشارة المباشرة إلى فعل التفوّه، قول الكلمة جهاراً، أمراً مرفوضاً أساساً في العقديات المسيحية ـ في رفض نزعة التابعية [الترتيب من أعلى إلى أدنى، م] ـ فإنه ما يزال ضرورياً، بسبب هذا القرار نفسه، لإعادة التفكير فلسفياً في سرّ اللغة وصلتها بالفكر. ولا تكمن المعجزة العظمى للغة في حقيقة أن الكلمة تصبح جسداً وتنبثق في وجود خارجي، بل إن ذلك الذي ينبثق ويجسد نفسه بالقول هو كلمة سلفاً وعلى الدوام. إن الاتجاه الذي يرى أن الكلمة كلمة مع الله منذ الأبد هو الاتجاه الظافر للكنيسة في دفاعها ضد النزعة التابعية، وهي تضع مشكلة اللغة برمتها أيضاً ضمن الفكر الداخلي.

كان أوغسطين ينتقص بوضوح من الكلمة الخارجية، ومعها يقلل من قيمة مشكلة تنوع اللغات بأسرها، على الرغم من أنه يناقشها[44]. ترتبط الكلمة الخارجية بلسان محدد (لغة)، تماماً مثل الكلمة التي تتولد داخلياً. أما حقيقة أن الكلمة verbum تُنطَق على نحو مختلف في لغات مختلفة فتعني فقط أنها لا تستطيع كشف نفسها عبر اللسان البشري من حيث وجودها الحقيقي. وفي الانتقاص من المظهر الحسيّ الذي هو انتقاص أفلاطوني تماماً، يقول أوغسطين «إننا لا نقول الشيء كما هو بل بالطريقة التي يمكن بها أن تراه أو تسمعه حواسنا». والكلمة

---

(43) *Assumendo non consumendo*, Augustine, *De Trinitate*, XV, 11.

(44) بخصوص ما يأتي انظر: Augustine, *De Trinitate*, XV, 10-15. [يبين جي. ريبانتي، في دراسة لامعة، أن العقيدة المسيحية تحتوي على الخطوط العامة لتأويلية تختصّ بالكتاب المقدس، لا بوصفها منهجية لاهوتية، إنما كوصف لنمط تجربة قراءة الكتاب المقدس. انظر كتابه *Agostino teoretico dell'interpretazione (Brescia, 1980)*].

«الحقيقية»، الكلمة القلبية verbum cordis، مستقلة تمام الاستقلال عن مثل هذا المظهر. وهي ليست مولّدة prolativum ولا مفكّراً فيها على شكل صوت cogitativum in similitudine soni. ومن هنا فإن هذه الكلمة الداخلية هي مرآة وصورة الكلمة الإلهية. وحين تأمل أوغسطين والمدرسيون مشكلة الكلمة لكي يبلغوا وسائل تصورية تبيّن سر الثالوث المقدس، كانوا معنيين حصراً بهذه الكلمة الداخلية، كلمة القلب، وعلاقتها بـ«العقل intelligentia».

وهكذا، فإن جانباً محدداً تماماً من طبيعة اللغة هو الذي تُسلَّط عليه الأضواء هنا. إن سرّ الثالوث المقدس ينعكس في مرآة معجزة اللغة بقدر ما لا تكون الكلمة التي هي كلمة حقيقية، لأنها تقول ماهية الشيء، لا تكون شيئاً بذاتها ولا تنشد أن تكون شيئاً: عدم حيازة شيء في ذاته، بل حيازة كلّ شيء يتعلق بالمعرفة التي منها يولد nihil de suo habens totum de illa sciential de qua nascitur. فهي تكتسب وجودها في تكشفها. ويصدق الشيء نفسه، صدقاً تاماً، على سرّ الثالوث. فهنا أيضاً لا تكون الهيأة الدنيوية للفادي مهمة بحد ذاتها، بل المهم، بالأحرى، هي إلوهيته التامة، اتحاده بالله. إن مهمة علم اللاهوت هو إدراك الوجود الشخصي المستقل للمسيح ضمن هذا التشابه في الوجود. وهنا يكون النظير الإنساني ـ الكلمة العقلية ـ مفيداً. وهذا الأمر هو أكثر من مجرد استعارة، ذلك أن العلاقة الإنسانية بين الفكر والكلام تُطابق، على الرغم من نواقصها، العلاقة الإلهية للثالوث. إن الكلمة العقلية الداخلية متحدة مع الفكر كاتحاد الله الابن مع الله الأب تماماً.

ربما يسأل أحدهم عما إذا كنا هنا نستخدم شيئاً غامضاً لتبيين شيء غامض. فما نوع تلك الكلمة التي تظلّ حواراً داخلياً للفكر، ولا تجد شكلاً خارجياً في الصوت؟ وهل يوجد شيء من هذا القبيل؟ ألا يتبع تفكيرنا كله مسالك لغة محددة دائماً، ألا نعرف تماماً أن على المرء أن يفكر في لغة إذا ما أراد تكلمها حقيقة؟ حتى إذا تذكرنا أن عقلنا يحتفظ بحريته على الرغم من تقيّد تفكيرنا باللغة، إما باختراع لغات علامات صنعية واستعمالها، أو بالترجمة من لغة إلى أخرى ـ التي تفترض قدرة على التمرد على العبودية للغة بغية بلوغ المعنى المقصود ـ ومع ذلك

فإن هذه القدرة نفسها هي، كما رأينا، قدرة لغوية: إن «لغة العقل» ليست لغة خاصة. وهكذا وبالنظر إلى أن التقيّد باللغة لا يمكن إلغاؤه، فما المعنى الذي تكوّنه للحديث عن «كلمة داخلية» منطوقة، إذا جاز التعبير، في لغة العقل المحضة؟ وكيف تثبت كلمة العقل (إذا تمكنا من ترجمة "intellectus" هنا إلى «عقل reason») نفسها «كلمةً» حقيقية وليست كلمة مع صوت معين، وليست حتى مع صورة لصوت ما، بل هي كلمة تدلّ عبر علامة؛ أي تدلّ عبر ما عُنيَ وما فُكِّر فيه نفسه؟

وبسبب من أن مبدأ الكلمة الداخلية قُصد منه أن يعزّز التأويل اللاهوتي للثالوث عن طريق التناظر، لا يمكن للمسألة اللاهوتية بحد ذاتها أن تساعدنا في شيء. بالأحرى، يجب أن نولي اهتماماً بـ«الكلمة الداخلية» نفسها وأن نسأل ما قد تكون عليه ماهيتها. فهي لا يمكن أن تكون ببساطة اللوغوس الإغريقي، وحقيقة أن اللوغوس تُرجم إلى كلٍّ من العقل ratio والكلمة verbum تدلّ هذه الحقيقة على أن ظاهرة اللغة صارت مهمة في البحث المدرسي للميتافيزيقا الإغريقية أكثر مما كانت عليه الحال مع الإغريق أنفسهم.

تتمثل الصعوبة الخاصة في استخدام مساندة التفكير المدرسي لمسألتنا في أن الفهم المسيحي للكلمة ـ كما نجده في فكر آباء الكنيسة الذين تبنوا الأفكار الكلاسيكية المتأخرة جزئياً ووسعوها جزئياً ـ اقترب مرة أخرى من التصور الكلاسيكي للوغوس عندما دخلت الأرسطية المدرسية العليا. وهكذا أخذ القديس توما الأكويني العقيدة المسيحية مطوّرة من مقدمة إنجيل يوحنا وضمّها ضمّاً منهجياً إلى أرسطو[45]. ومن الدال أنه، مع القديس توما، يكاد لا يكون هناك كلام عن تنوع اللغات، على الرغم من أن أوغسطين ناقش هذه المسألة حتى وإن كان ذلك فقط من أجل اطّراحها لصالح «الكلمة الداخلية». فبالنسبة إلى الأول، كان مذهب

(45) قارن *commentarium in Johannem*، الفصل الأول المعنون: De differentia verbi divini et humani، والمؤلف الصعب والمهم الذي جمع من نصوص أصلية لتوما الأكويني تحت عنوان: *De natura verbi intellectus*، والذي سنعتمده على نحو رئيس فيما يأتي.

الكلمة الداخلية هو المقدمة المنطقية الجلية للبحث في الصلة بين الشكل والكلمة.

وعلى الرغم من ذلك، لا يتطابق اللوغوس والكلمة verbum تمام التطابق حتى بالنسبة للقديس توما. ومن المؤكد أن الكلمة ليست حدث القول ـ الذي هو نقل لا يمكن إلغاؤه لفكر المرء الخاص إلى امرئ آخر ـ بل ما زالت للكلمة سمة الحدث الأنطولوجية. تبقى الكلمة الداخلية مرتبطة بقولها الممكن. وبينما تكون مدركة بالعقل، فإن الموضوع ينظّم، في الوقت نفسه، كي يقال (similitude rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum). وهكذا فإن الكلمة الداخلية غير مرتبطة بالتأكيد بلغة محددة، وليس لها طبيعة الكلمات المتخيلة على نحو مبهم التي تنبثق من الذاكرة، وبالأحرى، فإن الموضوع هو الذي يُفكَّر فيه حتى النهاية (forma excogitata). ومادامت عملية التفكير حتى النهاية مشترِكة، فلابد من أن نقرّ بعنصر إجرائي فيها. فهي تنبثق عبر نمط من (الذاكرة) العودة إلى الماضي per modum egredientis. فهي ليست قولاً إنما هي تفكير؛ وبأي حال فإن ما يتحقق في حديث المرء مع نفسه هو كمال الفكر. وهكذا تصور الكلمة الداخلية، عبر تعبيرها عن الفكر، محدودية فهمنا الاستنتاجي. ولأن فهمنا لا يستوعب ما يعرفه بنظرة شاملة واحدة، يجب عليه أن يقوم دائماً باستنتاج ما يعتقد به من ذاته، وأن يقدمه إلى ذاته كما لو كان حواراً داخلياً مع ذاته. وبهذا المعنى، يكون الفكر برمته متكلماً إلى ذاته.

لقد عرفت فلسفة اللوغوس الإغريقية هذا الأمر بلا شكّ. فوصف أفلاطون الفكر بأنه حوار داخلي للنفس مع ذاتها[46]، أما لامحدودية الجهد الجدلي الذي اقتضاه للفيلسوف فيعبّر عن الطبيعة الاستنتاجية لفهمنا المحدود. ومهما بلغ مقدار دعوته لـ«الفكر المحض»، أدرك أفلاطون دائماً أن وسيط الكلمة onoma واللوغوس بقي وسيطاً أساسياً للتفكير في شيء ما. ولكن، إذا كان مذهب الكلمة الداخلية لا يعني شيئاً أكثر من منطقية الفكر والكلام البشريين، فكيف يمكن لـ«الكلمة» أن تكون مناظرة لانبثاق الأقانيم المعبَّر عنه في عقيدة الثالوث؟

---

(46) Plato, *sophist*, 263e.

ألا يبرز هنا التناقض نفسه بين الحدس والمنطق؟ وما الذي تشترك به كلتا «العمليتين»؟

من الصحيح أن علاقات الأقانيم بعضها ببعض تخلو من الطابع الزماني. غير أن التعاقبية التي تميز طبيعة التفكير البشري الاستنتاجية ليست أساساً تعاقبية زمنية من حيث طبيعتها أيضاً. وحين ينتقل التفكير البشري من شيء إلى آخر ـ أي التفكير في هذا الشيء أولاً ثمّ في ذاك الشيء ـ فإنه مع ذلك ليس مجرد سلسلة من تفكير معين بعد آخر. فهو لا يفكر في تتابع بسيط، في شيء ثمّ في شيء آخر، الأمر الذي يعني أنه هو نفسه يتغير باطراد في العملية هذه. ولئن يفكر هو في شيء أولاً ثمّ في آخر، فهذا يعني أنه يعرف ما يفعله، يعرف كيف يربط الشيء الأول بالتالي له. ومن هنا، فإن ما هو متضمَّن ليس علاقة زمنية وإنما عملية عقلية، فيض عقلي.

يستعمل توما الأكويني هذا المفهوم الأفلاطوني المحدث ليصف كلاًّ من الطبيعة التدفقية للكلمة الداخلية وعملية الثالوث. ويُبرز هذا الوضع مسألة غير متضمنة في فلسفة اللوغوس لدى أفلاطون. إن مفهوم الفيض في الأفلاطونية المحدثة يدلّ على أكثر من الحركة المادية للتدفق. والصورة الأولية، بالأحرى، هي صورة النبع[47]. في عملية الفيض، التي يتدفق منها شيء ما، لا يُستنفَد الواحد ولا يُستهلَك. والأمر نفسه يصدق على ولادة الابن من الأب، الذي لا يستهلك أيَّ شيء من ذاته، ولكنه يتخذ شيئاً لذاته. وهذا يصدق أيضاً على الانبثاق العقلي الذي يحدث في عملية التفكير، والكلام إلى الذات. وهذا النمط من الإنتاج هو، في الوقت نفسه، بقاء كلي ضمن الذات. وإذا أمكن القول عن العلاقة الإلهية بين الكلمة والعقل إن الكلمة تنشأ في العقل كلياً وليس جزئياً، فعندئذ يكون من الصحيح أيضاً أن كلمة معينة تنشأ كلياً totaliter من كلمة أخرى ـ أي أن لها أصلها في العقل ـ مثل استنتاج نتيجة من مقدمة (ut conclusion ex principiis). وهكذا

(47) راجع الدراسة غير المنشورة Christoph Wagner, Dievielen Metapher und das eine Modell der Plotinischen Metaphysik (1957) التي بحثت في استعارات أفلوطين المهمة أنطولوجياً. وراجع عن مفهوم «النبع» الملحق V في أدناه.

فإن عملية التفكير وانبثاقه ليستا عمليتيْ تغير (motus)، ولا انتقالاً من الإمكان إلى الفعل، بل انبثاق من الفعل إلى الفعل ut actus ex actu. فالكلمة لا تصاغ بعد أن يكتمل فعل المعرفة فقط؛ بعد أن يتمّ إخطار العقل بالصورة الذهنية إذا أردنا استخدام مصطلحات مدرسية، إذ هي فعل المعرفة نفسه. وهكذا تكون الكلمة متزامنه مع تشكيل العقل هذا.

بهذه الطريقة يمكننا أن نرى كيف نُظر إلى عملية خلق الكلمة صورةً حقيقيةً للثالوث. إنها ولادة حقيقية، مع أنه لا يوجد طبعاً جزء تقبّليّ يرافق جزءاً توليدياً. إن الطبيعة العقلية لتوليد الكلمة، بأيّ حال، هي التي تكتسي، بالضبط، أهمية قاطعة بالنسبة لوظيفتها بوصفها نموذجاً لاهوتياً. إن انبثاق الأقانيم وانبثاق التفكير لديهما شيء مشترك حقيقةً.

وعلى الرغم من ذلك، فإن المهم لدينا الاختلافات، أكثر من التشابهات، بين الكلمة الإلهية والكلمة البشرية. وهذا مغزى لاهوتي. وعلى نحو أساسي، يجب أن يبقى سرّ الثالوث، الذي يُفترَض أن تبيّنه مناظرته بالكلمة الداخلية، مبهماً ولا يمكن سبر أغواره بالنسبة للتفكير البشري. وإذا تمّ التعبير عن كلية العقل الإلهي بالكلمة الإلهية، فإن العنصر العملي في هذه الكلمة يدلّ عندئذ على شيء ليس لدينا نظير له من حيث المبدأ. وبقدر ما يعرف العقل الإلهي، في معرفته ذاته، الكائنات جميعها أيضاً، فإن كلمة الله هي كلمة الروح التي تعرف كلّ شيء وتخلقه في حدس واحد (intuitus). ويختفي فعل الإنتاج في فورية العلم الكلي الإلهي. فالخلق ليس عملية حقيقية، إنما هو يؤوّل فقط بنية الكون في مخطط زمانيّ[48]. وإذا أردنا أن ندرك عنصر العملية المتدفقة في الكلمة بدقة أكبر، وهو

(48) لا يسع المرء إلاّ أن يلاحظ أن تأويل آباء الكنيسة والتأويل المدرسي لسفر التكوين يكرر إلى حد ما مناقشة الفهم الصحيح في محاورة **تيماوس**، تلك المناقشة التي قام بها تلامذة أفلاطون. ينظر دراستي:

"Idea and Reality in Plato's *Timaeus*," in *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, tr. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1980), pp.156-93.

أهمّ شيء بالنسبة لبحثنا في الصلة بين اللغة والفهم، فلا يمكننا أن نطمئن لطريقة علماء اللاهوت في تقرير الاختلاف، بل سيتوجب علينا بالأحرى أن نتأنى في قضية نقص العقل البشري واختلافه عن العقل الإلهي. وهنا نستطيع اتباع توما الأكويني الذي يعيّن ثلاثة اختلافات.

1. الأول هو أن الكلمة البشرية إمكان قبل أن تكون فعلاً. فهي قادرة على أن تكون مصوغة، مع أنها غير مصوغة بعدُ. وتبدأ عملية التفكير بشيء يأتي إلى عقلنا من ذاكرتنا. ولكن، حتى هذا الأمر هو فيض، لأن الذاكرة لا تُسلَب ولا تخسر أيَّ شيء. ولكن ما يأتي إلى عقلنا بهذه الطريقة ليس شيئاً أُنهي وفُكِّر فيه حتى نهايته. بالأحرى، تبدأ الآن الحركة الحقيقية للتفكير: ينتقل العقل بسرعة من شيء إلى آخر، ينعطف إلى هذا الطريق وذاك، يأخذ هذا وذاك بعين الاعتبار، ويبحث عن التعبير الكامل لأفكاره من خلال البحث (inquisitio) والتفكّر (cogitatio). ولذلك، لا تصاغ الكلمة الكاملة إلاّ في التفكير، مثل أداة، ولكن حالما توجد بوصفها كمالاً تاماً للفكر، فلا شيء إضافياً يتكون معها. والشيء، بالأحرى، يحضر فيها. وهكذا فهي ليست أداة حقيقية. وقد عثر توما الأكويني على استعارة ألمعية تصف هذا الوضع: الكلمة مثل مرآة يُرى بها الشيء. وبأيّ حال، فإن الشيء اللافت للنظر عن هذه المرآة هو أنها لا مجال لها لأن تتسع إلى ما وراء صورة الشيء. ففيها لا ينعكس شيء عدا هذا الشيء المعين، ولذلك لا تعكس المرآة كلها شيئاً غير الصورة (similitudo). واللافت في هذه الاستعارة هو أن الكلمة تُفهَم هنا وعلى نحو تام بوصفها انعكاساً كاملاً للشيء - أي كتعبير عن الشيء - وهي تترك وراءها، بأيّ حال، مسلك التفكير الذي تدين بوجودها إليه وحيداً. وهذا لا يحدث مع العقل الإلهي.

2. بخلاف الكلمة الإلهية، تكون الكلمة البشرية ناقصة على نحو أساسي. فلا كلمة بشرية يمكنها أن تعبر عن عقلنا تعبيراً كاملاً. ولكن، وكما تبيّن صورة المرآة، فإن هذا لا يعني أن الكلمة بحدّ ذاتها هي الناقصة. فالكلمة تعكس على نحو تام ما يفكر فيه العقل. بالأحرى، يكمن نقص العقل البشري في كونه مشتتاً في هذا التفكير أو ذاك، في عدم كونه حاضراً لذاته على نحو كامل. ينشأ عن هذا

النقص الرئيس أن الكلمة البشرية ليست كلمة واحدة، مثل الكلمة الإلهية، بل لابدّ من أن تكون كلمات عديدة بالضرورة. ومن هنا فإن تنوع الكلمات لا يعني، على أية حال، أن في الكلمة المفردة نقصاً معيناً قابلاً للمعالجة، في أنها لم تعبّر تعبيراً كاملاً عمّا يفكر فيه العقل؛ بل أن عقلنا عقل ناقص ـ أي أن عقلنا لا يحضر لذاته على نحو كامل في ما يعرفه ـ بل هو بحاجة إلى عدد وافر من الكلمات. فهو لا يعرف ما يعرفه حقيقةً.

3. يرتبط الاختلاف الثالث بهذه المسألة. فحين يعبّر الله تعبيراً كاملاً عن طبيعته وجوهره بالكلمة وعلى نحو فوري محض، يكون كل فكر نفكر فيه (ومن ثمّ كل كلمة يعبر بها الفكر عن نفسه) مجرد عرض من أعراض العقل. فكلمة التفكير البشري تتوجه إلى الشيء، ولكن لا يمكنها أن تنطوي على الشيء بوصفه كلاًّ ضمن ذاته. وهكذا يشرع الفكر دائماً بتصورات جديدة وهو غير قادر أساساً على أن يكون مدرَكاً كلياً في أيّ واحد منها. لهذا العجز عن التمام جانب إيجابي: فهو يكشف اللامحدودية الحقيقية للعقل التي تتجاوز باستمرار ذاتها في عملية عقلية، وبفعلها ذلك تستكشف أيضاً حرية لمشروعات جديدة.

بغية إيجاز ما تعلمناه من لاهوت الكلمة، دعونا، أولاً، نعالج مسألة بالكاد عولجت في التحليل السالف، وهي لم يتمّ التعبير عنها في الفكر المدرسي. ومع ذلك، فهي مهمة للظاهرة التأويلية. تدلّ الوحدة الداخلية لتفكير المرء وكلامه، التي تطابق السرّ الثالوثي للتجسّد، على أن الكلمة العقلية الداخلية لا تصاغ بفعل انعكاسي. والذي يفكر بشيء ما ـ أي يقول شيئاً ما إلى نفسه ـ يعني به الشيء الذي يفكر فيه. وعقله لا يوجّه نحو تفكيره الخاص عندما يصوغ الكلمة. وبطبيعة الحال، فإن الكلمة هي نتاج عمل عقله. والعقل يصوغ الكلمة في ذاته عن طريق التفكير في فكرة. ولكنها تظلّ، بخلاف النتاجات الأخرى، ضمن العالم الذهني كلياً. يولد هذا الأمر انطباعاً مفاده أن ما هو متضمّن إنما هو علاقة تحوزها الكلمة مع ذاتها وأن الكلام إلى الذات هو فعل انعكاسي. وليس الأمر كذلك في الواقع، فبنية الفكر هذه تبيّن، بلا ريب، لماذا يمكن للفكر أن يوجه نفسه انعكاسياً نحو ذاته ويمكنه بهذه الطريقة أن يصبح موضوعاً لذاته. إن جوهر الكلمة، الذي يشكل

الوحدة الداخلية للفكر والكلام، هو السبب في سهولة فقدان الطبيعة الفورية وغير الانعكاسية للـ«الكلمة». وفي التفكير، لا ينتقل المرء من شيء إلى آخر، من التفكير إلى الكلام إلى نفسه. والكلمة لا تنبثق في عالم العقل الذي ما يزال خلواً من الفكر (in aliquo sui nudo). ومن هنا يظهر أن صياغة الكلمة تنشأ من كون العقل يتوجه صوب نفسه. وفي الحقيقة، ليس هناك انعكاس حين تصاغ الكلمة، ذلك أن الكلمة لا تعبّر عن العقل بل عن الشيء المقصود. ونقطة البدء لصياغة الكلمة هي المضمون الجوهري (الصورة الذهنية) الذي يملأ العقل. ويبحث التفكير عن تعبير يشير إلى الشيء لا إلى العقل. وهكذا ليست الكلمة تعبيراً عن العقل، بل هي تعنى بالصورة similitude rei. إن الموضوع الذي يُفكَّر فيه (الصورة الذهنية) والكلمة يتضافران معاً بأقوى ما يمكنهما. ووحدتهما وحدة جِدّ وثيقة بحيث أن الكلمة لا تحتلّ مكاناً ثانياً في العقل بجانب «الصورة الذهنية»؛ ففي الحقيقة، إن الكلمة هي المكان الذي تكتمل فيه المعرفة؛ أي المكان الذي يُفكَّر فيه في الصورة الذهنية على نحو كامل. يشير توما الأكويني إلى أن الكلمة، بهذا الصدد، تشبه الضوء، فهو الذي يجعل الألوان مرئية.

بيد أن هناك شيئاً ثانياً يعلمنا إياه التفكير المدرسي. فالاختلاف بين وحدة الكلمة الإلهية وتعدد الكلمات البشرية لا يستنفد المسألة. فالوحدة والتعدد هما، بالأحرى، في علاقة جدلية أحدهما بالآخر أساساً. ويتحكم جدل هذه العلاقة بمجمل طبيعة الكلمة. وحتى الكلمة الإلهية ليست خالية تماماً من فكرة التعدد. صحيحٌ أن الكلمة الإلهية هي كلمة فريدة أتت إلى العالم في هيأة المخلِّص؛ ولكن بقدر ما تبقى حدثاً ـ وهذه هي الحال على الرغم من رفض نزعة الخضوع، كما رأينا ـ ثمة صلة أساسية بين وحدة الكلمة الإلهية وهيأتها في الكنيسة. فإعلان الخلاص، وهو محتوى الإنجيل المسيحي، هو ذاته حدث يحدث في القربان المقدس والصلاة، ومع ذلك فهو يعبّر عمّا حدث في فعل الفداء لدى المسيح فقط. ومن هنا فإن كلمة واحدة هي التي أُعلنت من جديد في الصلاة. ومن ثمّ تشير سلفاً طبيعتها كبشارة إلى تعدد إعلانها. ولا يمكن لمعنى الكلمة أن ينفصل عن حدث الإعلان .وعلى العكس تماماً، فكون الشيء حدثاً هو أمر يعود بامتياز

إلى المعنى نفسه. إنه مثل التجديف الذي من الواضح أنه لا يمكن أن ينفصل عن فعل التفوّه به. فما نفهمه منه ليس معنى منطقياً قابلاً للتجريد مثل معنى عبارة ما، بل التجديف الفعلي الذي يحدث فيه[49]. ويصحّ الشيء نفسه بالنسبة لوحدة الكلمة وتعددها اللتين تعلنهما الكنيسة. فالرسالة المنقذة التي تُتلى في كلّ موعظة هي صلب المسيح وقيامته من جديد. مسيح الصلب ومسيح البشارة هما المسيح نفسه. وقد وسّع اللاهوت البروتستانتي الحديث، على نحو خاص، من السمة الأخروية للإيمان الذي يستند إلى هذه العلاقة الجدلية.

تسلّط الكلمة البشرية ضوءاً جديداً على العلاقة الجدلية بين تعدد الكلمات ووحدة الكلمة. وقد وعى أفلاطون أن الكلمة البشرية ذات سمة تعاقبية؛ أي أن اتحاد تعدد الكلمات يعبّر عن معنى واحد، وهذه هي بنية اللوغوس التي طوّرها جدلياً. وأوضح أرسطو، من بعدُ، البنية المنطقية للقضية، والحكم، والقياس، والبرهان. وحتى هذا لا يستنفد المسألة. فوحدة الكلمة التي تفسّر نفسها في تعدد الكلمات توضح شيئاً لا تغطيه بنية المنطق وهو يُبرز طبيعة اللغة حدثاً: أي عملية صياغة المفهوم. في تطور مذهب الكلمة، لم يكن الفكر المدرسي قانعاً برؤية صياغة المفهوم كانعكاس بسيط لنظام الأشياء.

ج. اللغة وصياغة المفهوم

إن عملية صياغة المفهوم الطبيعية التي تجاري اللغة لا تتبع ببساطة وعلى الدوام نظام الأشياء، بل هي تحدث، على الأغلب، نتيجة لمصادفات أو علاقات. يتأكد هذا الأمر بنظرة إلى تحليل أفلاطون للمفاهيم وإلى تعريفات أرسطو. لكن أسبقية النظام المنطقي المتأسس عن طريق مفهوميْ الجوهر والعرض تجعل من صياغة المفهوم الطبيعية للغة يبدو كنقص لعقلنا المحدود فقط. وذلك بسبب من أننا نعرف فقط الأعراض التي نتبعها في صياغة المفاهيم. وحتى لو كان هذا صحيحاً،

(49) هناك مادة ممتازة عن هذا الموضوع في: Hans Lipps' *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (1938)، وفي: J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford, 1962).

فإن ميزة لافتة للنظر تنبثق من هذا النقص، كما يبدو أن توما الأكويني قد أشار إلى هذا الأمر: أي حرية صياغة عدد غير محدود من المفاهيم واختراق ما عُني بعمق أكبر[50]. ولأنه يُنظر إلى عملية التفكير على أنها عملية تفسيرية تستخدم الكلمات، فإن تحققاً منطقياً للغة يصبح واضحاً بحيث لا يمكن فهمه فهماً تاماً بموجب نظام الأشياء كما تظهر لعقل لامتناه. إن لخضوع عملية صياغة المفهوم الطبيعية التي تحدث في اللغة إلى بنية المنطق، حسب ما علّمنا ذلك أرسطو، وتبعه توما الأكويني، أقول إن له حقيقة نسبية فقط .ففي الحقيقة، حين اخترق اللاهوتُ المسيحيُّ المفهومَ الإغريقيَّ عن المنطق، ولد شيء جديد: هو وسيط اللغة، الذي يحقق فيه توسّطُ حدثِ التجسّدِ حقيقتَه الكاملة. تهيّئ طبيعة المسيح اللاهوتية الطريق لفلسفة جديدة عن الإنسان، إذ تتوسط بطريقة جديدة بين تناهي عقل الإنسان واللاتناهي الإلهي. وهنا يجد ما دعوناه بالتجربة التأويلية أساسَه الخاص.

وبهذه الطريقة، نتحول إلى الصياغة الطبيعية للمفاهيم التي تحدث في اللغة. وحتى لو تضمنت كل حالة محددة من حالات الكلام إخضاع ما عُني إلى كلية المعنى اللغوي المتأسس قبلاً، فمن الواضح أن الكلام لا يمكن أن يُفكَّر فيه بوصفه تأليفاً لأفعال المقدمات الصغرى هذه التي يخضع من خلالها شيء جزئي إلى مفهوم عام. والشخص الذي يتكلم ـ الذي يستخدم المعاني العامة للكلمات ـ يوجِّه بهذه الطريقة إلى الطابع الجزئي لما يدركه، بحيث أن كلّ شيء يقوله له نصيب من جزئية الظروف التي يأخذها بعين الاعتبار[51].

بيد أن ذلك يعني، من جهة أخرى، أن التصور العام الذي عنته الكلمة يغتني بأيّ إدراك معطى لشيء ما، ولذلك فإن ما ينشأ هو صياغة كلمة جديدة ومحددة أكثر تنصف جزئية فعل الإدراك ذاك. وبأي حال، من المؤكد أن الكلام يدلّ على

(50) يبدو تأويل جي. رابيه لتوما الأكويني، *Species Verbum (Paris, 1938)*، بالنسبة لي تأويلاً يؤكد هذا الأمر على نحو صحيح.

(51) يؤكد ثيودور لِت بحقّ هذا الأمر في مقالته:
"Das Allgemeine im Aufbau der Geisteswissenschaften Erkenntnis," *Berichte der sachsischen Akademie der Wissenschaften*, 93, no. 1 (1941).

استعمال كلمات متأسسة قبلاً على معان عامة، وتستمر في الوقت نفسه عملية مطردة لصياغة المفهوم تتطور بوساطتها حياة لغة ما.

إن المخطط المنطقي للاستقراء والتجريد مضلل جداً هنا، مادام لا يوجد تفكير جليّ، في الوعي اللغوي، في ما تشترك فيه الأشياء المختلفة، وليس هناك استعمال لكلمات بمعناها العام فيما يتصل بما تعيّنه كحالة تُصنَّف تحت الكلي. إن كلية النوع وتشكيل المفاهيم التصنيفية بعيدة كل البعد عن الوعي اللغوي، فإذا حوّل شخص تعبيراً من شيء إلى آخر، فعقله - حتى بعد إهمال جميع التشابهات الشكلية التي لاعلاقة لها بمفهوم النوع - يفكر في شيء مشترك بينهما؛ لكن هذا ليس بحاجة إلى أن يكون كليّ النوع. فهو، بالأحرى، يتبع تجربته، الآخذة بالاتساع، التي تبحث عن التشابهات، سواء أكانت في هيأة الأشياء أم في دلالتها بالنسبة لنا. وتكمن عبقرية اللغوي في قدرته على التعبير عن هذه التشابهات. وهذه هي خاصيته الاستعارية الأساسية، ومن المهمّ رؤية أن الاهتمام بالاستعمال الاستعاري لكلمة، بوصف هذا الاستعمال لا يمثل المعنى الحقيقي لها، هو الحكم المسبق لنظرية ما في المنطق، نظرية غريبة على اللغة[52].

من الجليّ أن جزئية تجربة ما تجد تعبيراً لها في التحويل الاستعاري، وهي ليست، بالمطلق، ثمرة لمفهوم صيغ بوساطة التجريد. ولكن من الجليّ، بدرجة مساوية، أن معرفة ما هو مشترك يتمّ تحصيلها بهذه الطريقة. وهكذا يمكن للتفكير أن يتحول من أجل مهمته الخاصة[53] إلى هذا الخزين الذي بنته اللغة. وهذا ما فعله أفلاطون بوضوح في «تحليقه في الكلمات». غير أن المنطق التصنيفي يبدأ

---

(52) وقد رأى لودفيغ كلاغيس هذا الأمر بوضوح. قارن:
Karl Lowith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), pp.33ff.
[ومراجعتي: *Logos, 18 (1929), 436-40 (GW*, IV)].

(53) توحي هذه الصورة بذاتها على نحو إلزامي، وبهذا تؤكد إيضاح هيدغر قرب المعنى بين *legein* "أن يقول" و *legein* "أن يلتقط" (ذُكر أولاً في "اللوغوس [هيراقليطس، الشذرة B 50]"، في:
Early Greek Thinking, tr. David Farrel Krell and Frank A. Capuzzi (New York: Harper and Row, 1975), pp. 59-78).

أيضاً من العمل المنطقي الذي حققته له اللغة[54].

يتأكد هذا الأمر بإلقاء نظرة على أسبابه البعيدة في التأريخ، لاسيما نظرية صياغة المفهوم في أكاديمية أفلاطون. لقد رأينا أن دعوة أفلاطون إلى التعالي على الأسماء تفترض أن عالم المُثُل مستقل أساساً عن اللغة. ولكن، مادام التعالي على الأسماء يحدث بخصوص المثال، وهو مسألة جدلية - أي استكناه وحدة ما هو ملاحَظ، ورؤية ما تشترك به الظواهر المختلفة - فهو يتبع التوجّه الطبيعي الذي تنمو فيه اللغة. وببساطة، يعني التعالي على الأسماء أن حقيقة الشيء غير متضمَّنة في الاسم نفسه. وهو لا يعني أن التفكير يمكنه أن يستغني عن استعمال الاسم واللوغوس. بل على العكس، أدرك أفلاطون على الدوام أن وسائط التفكير هذه مهمة، مع أنها يجب أن تُعدّ دائماً قابلة للتطور. لا يمكن معرفة المثال، الوجود الحقيقي للشيء، بطريقة غير طريقة اتخاذ هذه الوسائط. ولكن هل هناك معرفة بالمثال نفسه بوصفه هذا الشيء المحدد والمفرد؟ أليست طبيعة الأشياء أنها كلية بالطريقة التي تكون بها اللغة كلية؟ فمثلما تكتسب الكلمات المفردة معناها ووضوحها النسبي في وحدة الخطاب فقط؛ كذلك يمكن تحقيق معرفة الوجود الحقيقية في كلية بنية علاقات المُثُل فقط. هذه هي الأطروحة التي تقدمها محاورة **بارمنيدس** لأفلاطون. وبأيّ حال، يثير هذا السؤال الآتي: من أجل تعريف مثال مفرد - أي القدرة على تمييزه من أيّ شيء آخر موجود - ألا نحتاج إلى معرفة الكل؟

نكاد نتملّص بصعوبة من هذه العاقبة حين نعدّ عالم المُثُل بنية حقيقية للوجود شأننا في ذلك شأن أفلاطون. ونحن نعلم أن سپوسيپوس الأفلاطوني، خليفة أفلاطون في رئاسة الأكاديمية، لم يتملص من هذا الأمر[55]. ونحن نعلم بأنه كان معنياً، على نحو خاص، باكتشاف ما هو مشترك (homoia)، وأنه تجاوز

---

(54) Plato, *Phaedo*, 99e.

(55) قارن المقالة المهمة لستينزل J. Stenzel عن سبوسيبوس في: Pauly-Wissowa, *Real-Encycloädie der Altertumswissenschaft*.

تجاوزاً بعيداً ما سمّاه منطق النوع بإضفاء الطابع الكلي عن طريق التناظر ـ أي التطابق المتناسب ـ بوصفه منهجاً في البحث. هنا ما تزال القدرة الجدلية لاكتشاف التشابهات ورؤية خاصية مشتركة بين أشياء عديدة قريبة جداً من الشمولية الحرة للغة ومن مبادئ صياغة الكلمة. وهكذا تقوم التناظرات التي بحث عنها سپوسيپوس في كلّ مكان ـ التطابقات من قبيل «تمثل الأجنحة للطيور ما تمثله الزعانف للسمك» ـ بخدمة تعريف المفاهيم لأن هذه التطابقات، في الوقت نفسه، تشكل المبادئ التطورية الأهمّ في صياغة الكلمات. لا ينطوي التحول من عالم إلى آخر على وظيفة منطقية حسب؛ إنه ينسجم مع الاستعارية الأساسية للغة. والشكل الأسلوبي المعروف للاستعارة هو فقط الشكل البلاغي لهذا المبدأ التوليدي الكلي، اللغوي والمنطقي. وهكذا يقول أرسطو: «تكوين استعارة جيدة يعني معرفة التشابه»[56]. ويقدم عمل أرسطو **الطوبيقا** [المواضيع الجدلية] *Topics* تأكيدات عديدة للصلة التي لا فكاك منها بين المفهوم واللغة. هناك يُستمدّ النوع المشترك بوضوح من ملاحظة التشابه[57]. وهكذا يقف العمل السابق للغة نفسها على عتبة منطق النوع.

وطبقاً لذلك، يولي أرسطو نفسه، وعلى الدوام، أهمية كبرى للطريقة التي يصبح بها نظام الأشياء بادياً للعيان في الحديث عن الأشياء. (و«المقولات» ـ وليس فقط ما دعاه أرسطو كذلك ـ هي أشكال من العبارات). لا يستخدم التفكير الفلسفي فقط صياغة المفاهيم باللغة، فهي تتطور أيضاً باتجاهات معينة. وقد أشرنا في أعلاه إلى حقيقة أن نظرية أرسطو عن صياغة المفاهيم، نظرية القياس المنطقي Theory of epagoge، يمكن توضيحها عن طريق تعلم الأطفال للكلام[58]. في الحقيقة، مهما كانت محاولة أفلاطون نزع الغموض عن الكلام محاولة أساسية لدى أرسطو، ومهما كان تأثيرها كبيراً على تطوره الخاص في «المنطق»، ومهما كان مهتماً في التفكير في نظام الأشياء وفصله عن جميع الاحتمالات اللغوية

---

(56) *Poetics*, 22, 1459 a 8.

(57) *Topics*, I, 18, 108 b 7-31.

(58) ينظر ص544 في أعلاه.

بالاستعمال الواعي لمنطق التعريف، لاسيما في الوصف التصنيفي للطبيعة، مع كل ذلك، ظلّ الكلام والفكر، بالنسبة إليه، موحّديْن تماماً.

ومن هنا، بالكاد تفصل المواضع القليلة، التي تحدث فيها عن اللغة بحد ذاتها، عالم المعنى اللغوي عن عالم الأشياء الذي تسمّيه. وحين يقول أرسطو عن الأصوات أو العلامات المكتوبة إنها «تصف» عندما تكون رمزاً symbolon، فهذا يعني بالتأكيد أنها لا توجد طبيعياً بل توجد بالمواضعة (kata syntheken). غير أن نظريته ليست نظرية أداتية عن العلامات. بل في الحقيقة، إن المواضعة التي تعني أصواتُ اللغة وعلاماتُ الكتابة شيئاً ما طبقاً لها ليست اتفاقاً على وسائلَ للفهم؛ فذلك يفترض سلفاً لغةً، إنها اتفاق يتأسس عليه المجتمع البشري، وانسجامه فيما ما هو خيّر ومناسب[59]. والاتفاق على استعمال الأصوات اللغوية والعلامات هو فقط تعبير عن ذلك الاتفاق الرئيس على ما هو خيّر ومناسب. والحقّ إن الإغريق أحبّوا أن يفكروا في ما كان خيراً ومناسباً، في ما سمّوه القوانين nomoi، بوصفه قراراً ومأثرة للآلهة. غير أن منشأ القانون هذا، بالنسبة لأرسطو، يميّز قيمته أكثر من أصله الفعلي. ولا يعني هذا أن أرسطو لم يعد يقرّ بالتراث الديني، بل يعني، مثل كلّ سؤال عن الأصل، بالنسبة لأرسطو طريقة لمعرفة الوجود والقيمة. وتميّز المواضعة التي تحدث عنها أرسطو فيما يتعلق باللغة نمط وجود اللغة، ولا تدلّ على شيء يتعلق بأصلها.

لو استحضرنا تحليل القياس، فسوف نعثر على دليل آخر لهذا الأمر[60]. هناك رأينا أرسطو يدع، بحِذق، السؤال عن كيفية صياغة المفاهيم الكلية مفتوحاً. ويمكننا أن نرى الآن أنه كان يأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن العملية الطبيعية لصياغة المفهوم باللغة هي عملية مطّردة سلفاً ودائماً. وهكذا، وحتى طبقاً لأرسطو،

(59) وهكذا يجب أن ننظر إلى العبارات المنهاجية لكتاب **عن التأويل** *Peri Hermeneias* في ضوء كتاب **السياسة** *Politics*، 1، 2، مثلاً.

(60) *Posterior Analytics*, II, 19؛

وقارن ص469 وما بعدها من هذا الكتاب.

تتضمن صياغة المفاهيم باللغة حرية غير جازمة على نحو تام، وذلك لأن تجريب التشابه بين الأشياء التي يواجهها المرء، التي تفضي فيما بعد إلى الكلي، هو مجرد إنجاز تمهيدي: فهو يقف على عتبة العلم، ولكنه ليس علماً بعدُ. هذا هو ما يؤكّده أرسطو. وإذا أقام العلم دليلاً دامغاً كمثال له، فعندئذ يجب أن يتجاوز مثل هذه الأنماط من الإجراءات. وهكذا، وانسجاماً مع هذا المثال من الدليل، انتقد أرسطو كلاًّ من مذهب الاشتراك لدى سپوسيپوس وجدل الانفصال لدى أفلاطون.

وعلى أية حال، فإن عاقبة قبول مثال الدليل المنطقي محكّاً هي أن النقد الأرسطي كان قد سلب الشرعية العلمية التي هي مأثرة اللغة منطقياً. أُدركت تلك المأثرة فقط من وجهة نظر بلاغية، وفُهمت هناك كوسيلة فنية للاستعارة. يأخذ المثال المنطقي لتنظيم المفاهيم أسبقية على الاستعارية الحيّة للغة التي تستند إليها صياغة المفهوم الطبيعية برمتها. لأن القواعد المبنية على المنطق هي وحدها التي تميّز بين المعنى الأصلي والمعنى الاستعاري لكلمة ما. إن ما يشكّل أصلاً أساس حياة اللغة وإنتاجيتها المنطقية، وبحثها التلقائي والخلّاق عن التشابهات التي يمكن بوساطتها تنظيم الأشياء، يُضفى عليه بعد هامشيّ وأداتيّ داخل شكل بلاغي يدعى الاستعارة. والصراع بين الفلسفة والبلاغة من أجل تدريب الشباب الإغريقي، الذي حُسم بانتصار الفلسفة الأثينية، له هذا الجانب من القضية؛ أي أن التفكير في اللغة أصبح قضية القواعد والبلاغة اللتين أقرّتا صياغة المفهوم العلمي مثالاً لهما. وبهذا شرع عالم المعاني اللغوية في أن يصبح منفصلاً عن عالم الأشياء الذي يواجهنا في شكل لغوي. تتناول الفلسفة الرواقية المعاني الروحية التي يتحقق بها الحديث عن الأشياء (to lekton). ومن الدال، إلى حدّ بعيد، أن هذه المعاني وُضعت في مستوى كمستوى التوبوس topos؛ أي المكان[61]. فكما أن الفضاء الفارغ يُفهَم أولاً عن طريق تنحية الأشياء التي ترتبط بعضها ببعض ضمنه[62]، كذلك فإن المعاني بحدّ ذاتها تُدرَك الآن بذاتها للمرة الأولى، ويتكوّن مفهوم لها عن طريق

---

(61) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Arnim, II, 87.

(62) قارن: نظرية الفضاء الفارغ *diastema*، التي رفضها أرسطو:
Physics, IV, 4, 211 b 14ff.

تنحية الأشياء التي سُمِّيت بمعنى الكلمات تنحيةً ذهنيةً. فالمعاني فضاء أيضاً، فضاء ترتبط فيه الأشياء بعضها ببعض.

من الواضح أن مثل هذه الفكرة لا تصبح ممكنة إلاّ عندما تكون العلاقة الطبيعية، أي الوحدة الحميمة للكلام والفكر، مضطربة. نستطيع التنويه بالصلة بين الفكر الرواقي والبنية القواعدية والتركيبية للغة اللاتينية التي أشار إليها لوهمان[63]. ومن دون ريب، كان لحقيقة أن اللغتين اللتين بُدئ باستعمالهما في العالم المتحضِّر oikumene للهللينيين تأثير مفيد في التفكير في اللغة. ولكن، ربما يجد هذا التطور جذوراً مبكرة جداً، وولادة العلم نفسها هي التي استهلت هذه العملية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن بداياته ترجع إلى الأيام الأولى للعمل الإغريقي. وهذا الأمر هو ما يوحي به تطور المفهوم العلمي في حقل الموسيقى، والرياضيات، والفيزياء، فهناك رُسمت حدود حقل الموضوعيات العقلانية، والبناء الذي يُوجِد المصطلحات المتماثلة التي لم يعد بالإمكان، حقيقةً، تسميتها كلمات. يمكن التأكيد كمبدأ أساسي مؤداه أن الكلمات أينما افترضت مجرد وظيفة لعلامة، فإن العلاقة الأصلية بين الكلام والتفكير التي نعنى بها كانت قد تحولت إلى علاقة أداتية. هذه العلاقة المتحولة للكلمة والعلامة قامت على أساس صياغة المفهوم في العلم، وأصبحت شديدة الوضوح بذاتها بالنسبة لنا، واضحة في أنها تتطلب جهداً خاصاً من الذاكرة لتذكّر أن حياة اللغة نفسها، إلى جانب المثال العلمي للمعنى غير الملتبس، تبقى غير متحولة.

بطبيعة الحال، نحن لا نعدم حالات تذكرنا بهذا الأمر حين نتأمل تاريخ

---

(63) كوّن يوهانز لوهمان حديثاً بعض الملاحظات الرائعة التي ينتج العالم "المثالي" للعلامات الموسيقية والأشكال والأرقام، طبقاً لها، نوعاً خاصاً من أنواع صياغة المفهوم، ومن ثمّ تنتج بدايات وعي اللغة. قارن مقالاته في:

Archiv fur Musikwissenschaft, 14 (1957), 147-55, and 16 (1959), 148-73 261-91, *Lexis*, IV, 2, and "Uber den paradigmatischem Charakter der griechischen Kultur," *Festschrift* for Gadamer (1960).

[وانظر الآن *Musike und Logos(Stuttgart, 1970)* الذي يشبع جزئياً الحاجة إلى مجموعة من أعمال لوهمان البالغة الأهمية].

الفلسفة. وهكذا بيّنا أن مسألة اللغة، في الفكر الوسيط، وفيما يتعلق باللاهوت، تعود باستمرار إلى مسألة وحدة التفكير والكلام، وهي كذلك تقدم جانباً من المسألة الذي لم تكن الفلسفة الإغريقية الكلاسيكية واعية به. إن قضية أن الكلمة word هي عملية يتمّ فيها التعبير تعبيراً تاماً عن وحدة ما عُنيَ - كما في تأمل الكلمة verbum - هي شيء جديد يتخطى الجدل الأفلاطوني عن الواحد والمتعدد. ذلك لأن أفلاطون يرى إلى اللوغوس نفسه على أنه متحرك ضمن الجدل، وأنه لا شيء غير خضوع إلى جدل المُثُل. ليس ثمة مسألة تأويل حقيقية هنا، فوسائله، الكلمة والكلام، تُتجاوَز باطراد من طرف العقل المفكِّر. وعلى العكس، نحن وجدنا في التأمل الثالوثي أن انبثاق الأقانيم الإلهية يُضمِّن البحث الأفلاطوني الجديد في التفسير، والتوضيح؛ أي في النشوء من الواحد، ومن ثمّ يتم إنصاف الطبيعة العملية للكلمة لأول مرة. غير أنه ما أمكن لمسألة اللغة أن تنبثق تماماً حتى استُكمل التوحيد المدرسي للفكر المسيحي والفلسفة الأرسطية بعنصر جديد حوّل التمييز بين العقل الإلهي والعقل البشري إلى شيء إيجابي بحيث اكتسب أهمية كبرى للأزمنة الحديثة. إن هذا العنصر، المشترك بين العقلين، هو عنصر الخلق. ويبدو لي أن هذه هي الأهمية الحقيقية لنيكولاس الكوزي الذي نوقشت أفكاره حديثاً مناقشة ضافية[64].

بالطبع إن للتشابه بين النمطين من الخلق حدوده؛ فهما يقبلان الاختلافات التي أكدناها في أعلاه بين الكلمة الإلهية والكلمة البشرية. وبالتأكيد إن الكلمة الإلهية خلقت العالم، ولكن ليس في تتابع زمانيّ لأفكار الخلق وأيام الخلق. ومن

(64) قارن ك. فولكمان - شلوك الذي بحث أولاً في تأسيس مكانة نيكولاس الكوزي في تاريخ الفكر على أساس من مفهوم "الصورة image":

Nicolas Cusanus (1957), esp. pp. 146ff. [and likewise J. Koch, *Die ars coniecturalis des Nicolas Cusanus* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 16) and my "Nicolaus von Cues und die philosophie der Gegenwart," *Kleine Schriften*, III, 80-88, and "Nicolaus von Cues in der Geschichte des Erkenntnisproblems," *Cusanus-Gesellschaft*, 11 (1975), 275-80 (both repr. In *GW*, IV)].

جهة أخرى، يحوز العقل البشري مجمل أفكاره في تتابع زماني فقط. والحقّ إن هذه ليست علاقة زمانية محضة كما رأيناها سلفاً لدى القديس توما الأكويني. وقد أشار نيكولاس الكوزي إلى هذا أيضاً. إنها مثل سلسلة الأعداد، فإنتاجها ليس حدوثاً زمانياً أيضاً وإنما حركة للعقل. ويميز نيكولاس الكوزي حركةَ العقل نفسَها فاعلةً عندما يتكون النوع والجنس من العالم الحسيّ، وتُشرَح في مفاهيم مفردة وكلمات. فهما أيضاً أشياء العقل entia rationis. ومهما يبدو هذا الحديث عن الكشف أفلاطونياً وأفلاطونياً محدثاً، فإن نيكولاس الكوزي يتجاوز، فعلاً، المخطط الفيضي لمذهب الأفلاطونية المحدثة في التفسير. فهو يضع مقابلها العقيدة المسيحية في الكلمة[65]. فالكلمة بالنسبة إليه ليست أقلَّ من العقل نفسه، فهي ليست تجلياً منقوصاً أو ضعيفاً للعقل. تشكل معرفة هذا الوضع تفوقَ الفيلسوف المسيحي على الأفلاطوني. وطبقاً لذلك، فإن التعدد الذي يكشف فيه العقل البشري عن نفسه ليس مجرد سقوط من الوحدة الحقيقية ولا فقداناً لبيته. بالأحرى، لابدّ من وجود تسويغ إيجابيّ لتناهي العقل البشري، مهما يكن مدى بقاء هذا التناهي مرتبطاً بالوحدة اللامتناهية للوجود المطلق. وتتمّ التهيئة لهذا في مفهوم الحجب (الطيّ)[*] *complicatio*، ومن وجهة النظر هذه، تكتسب ظاهرة اللغة أيضاً جانباً جديداً. فالعقل البشري هو الذي يقوم بالحجب (الطيّ) والكشف (البسط). والتكشف داخل التعدد الاستنتاجي ليس تعدداً تصورياً، بل هو يمتدّ أيضاً داخل العالم اللغوي. إن تنوّع التسميات الممكنة ـ طبقاً للغات المختلفة ـ هو الذي يقوّي التمييز التصوري.

---

(65) لا يخطئ الفلاسفة المتنورون في العناية بالإلهي والكلمة المطلقة . . . ولذا ليس ثمة أشكال للفعل فيما عدا الكلمة نفسها في الكلمة.

Philosophi quidem de verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non errant... Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum..., De docta ignorantia, II, 9.

(*) إن علاقة الله بالعالم، بحسب الكوزي، يجب أن تُفهَم كعلاقة ما هو مطويّ، أو محجوب *complicatio* بما هو مبسوط أو مكشوف *explicatio*. وأية حالة للشيء يمكن أن نعرفها في العالم إنما هي بسط لما هو مطويّ في الله، كشف لما هو محجوب فيه. (المترجمان).

ومع تحطيم النزعة الاسمية لمنطق الماهية الكلاسيكي، دخلت مسألة اللغة مرحلة جديدة. ومما له دلالة إيجابية أنه أمكن للأشياء، وعلى نحو مفاجئ، أن تتمفصل بطرق مختلفة (مع أنه ليس بأية طريقة على الإطلاق) طبقاً لما تتمتع به من تشابهات واختلافات. ولئن أمكن تسويغ علاقة الجنس والنوع ليس فيما يتعلق بطبيعة الأشياء فقط ـ طبقاً لنموذج النوع «الأصيل» في البناء الذاتي للطبيعة الحية ـ بل أيضاً بطريقة أخرى تتعلق بالإنسان وقوته على منح الأسماء، فإنه يمكن النظر إلى اللغات في أثناء تطورها تاريخياً، مع تاريخ المعاني، والقواعد، والنحو الخاص بها، كأشكال متنوعة من منطق التجربة، ومن منطق التجربة الطبيعية؛ أي التاريخية (التي تتضمن حتى التجربة فوق الطبيعية). فالشيء بذاته واضح وضوحاً شديداً[66]. وعلى الدوام، يشكل تمفصل الكلمات والأشياء الذي تقوم به كلّ لغة بطريقتها الخاصة، يشكل طريقة طبيعية وأولية لصياغة مفاهيم تختلف اختلافاً كبيراً عن نظام صياغة المفهوم العلمي. إنه يتبع الجانب الإنساني للأشياء على وجه الحصر، نظام حاجات الإنسان ومصالحه. إن الأهمية التي يتمتع بها شيء ما في مجتمع لغوي معين يمكنها أن تجعل هذا الشيء يحمل نفس الاسم الذي تحمله أشياء أخرى من طبيعة مختلفة من نواحٍ معينة ربما، مادامت تتمتع بنفس الأهمية في ذلك المجتمع. إن التسمية (impositio nominis) لا تنسجم مع مفاهيم العلم ونظامه التصنيفي للجنس والنوع. وبالأحرى، غالباً ما يُستمدّ المعنى العام لكلمة ما من الخصائص العرضية.

وعلاوة على ذلك، لابد من أن نأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن للعلم تأثيراً على اللغة. فعلى سبيل المثال، نحن لم نعد نقول سمك الحيتان لأن كل امرئ يعرف الآن أن الحيتان من الثدييّات. ومن جهة أخرى، فإن التنوع الغني للأسماء الشائعة لأشياء معينة قد سُوّي الخلاف بشأنها، وذلك نتيجة لوسائل الاتصال الحديثة إلى حدّ ما، ونتيجة لتوحيد القياس العلمي والتكنلوجي إلى حدّ ما، تماماً مثلما صرنا إلى اختصار مفرداتنا اللغوية عموماً بدل توسيعها في مثل هذه الحقول.

(66) قارن ص557 مما سبق.

ويقال إن هناك لغة أفريقية لها مائتا كلمة مختلفة للجمل(*)، طبقاً للظروف الخاصة بالجمل وعلاقاته بقاطني الصحراء. إن المعنى المحدد لـ«الجمل» في جميع هذه التسميات المختلفة يجعله يبدو مخلوقاً مختلفاً تمام الاختلاف(67). في مثل هذه الحالات، يمكننا القول إن هناك توتراً بين الجنس والغاية اللغوية. ولكن، يمكن أن نقول أيضاً إن النزوع إلى شمولية مفهومية وإلى معنى تداولي لا يتناغمان تمام التناغم أبداً في أية لغة حية. وذلك هو السبب دائماً في أن قياس احتمال صياغة المفهوم الطبيعي على نظام الأشياء الحقيقي ورؤية الأول على أنه عرضي محض إنما هو قياس صنعي ومضاد لطبيعة اللغة. يحدث هذا الاحتمال، في الواقع، من خلال حاجة العقل الإنساني ومدى التنوع المشروع في تمفصل نظام الأشياء الأساسي.

على الرغم من أهمية الكتاب المقدس في قضية بلبلة الألسن، فإن حقيقة أن اللغة اللاتينية في العصور الوسطى لم تعالج، حقيقةً، هذا الجانب من مشكلة اللغة يمكن توضيحها، على نحو رئيس، بالهيمنة الثابتة للغة اللاتينية في أوساط العلماء وبالتأثير المطرد لمبدأ اللوغوس الإغريقي. ومع عصر النهضة فقط، حينما أصبح جمهور الناس مهمّاً واللغات القومية جزءاً من التعليم، شرع الناس في التفكير، على نحو مبدع، في علاقة هذه اللغات بالكلمة الداخلية؛ أي «الطبيعية». ولكن علينا الاحتراس حتى لا نعزوَ حالة البحث التي تميز الفلسفة اللغوية الحديثة ومفهومها الأداتي للغة إلى عصر النهضة. إن أهمية الإثارة الأولى لمشكلة اللغة في عصر النهضة تكمن بالأحرى في حقيقة أن الإرث الإغريقي المسيحي كان ما يزال مقبولاً كإرث شرعي على نحو تلقائي. وهذا الأمر شديد الوضوح في حالة نيكولاس الكوزي. وكتفسير لوحدة الروح، ما تزال المفاهيم المعبَّر عنها في كلمات تنطوي على صلتها بكلمة طبيعية (vocabulum naturale) تنعكس فيها كلها، على الرغم من الاعتباطية التي قد يكون عليها الاسم المفرد (impositio nominis)

(*) ربما تكون العربية أفضل مثال على هذا. (المترجمان)

(67) Cf. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, tr. Ralph Manheim (3 vols.; New Haven: Yale University Press, 1953), I, 290.

(fit ad beneplacitum)[68]. لعلنا نسأل أنفسنا عن ماهية هذه الصلة، وعمّا يُفتَرَض أن تكون عليه هذه الكلمة الطبيعية. ولكن القول إن الكلمات المفردة لكلّ لغة هي في انسجام أساسي مع تلك الكلمات العائدة إلى كلٍّ من اللغات الأخرى هو قول يكوّن معنى منهاجياً، وهو إن اللغات برمتها هي تفسيرات للوحدة الواحدة للعقل.

ولا يعني نيكولاس الكوزي، أيضاً، بالكلمة الطبيعية كلمةَ لغةٍ أصلية سبقت بلبلة الألسن. إن هذا النمط المدعو لغة آدم، بمعنى الاعتقاد بالحالة البدائية، بعيد البعدَ كلَّه عن تفكيره. فهو بالأحرى يبدأ من [الإيمان] بعدم دقة المعرفة الإنسانية بأسرها. وبضمّ العناصر الأفلاطونية والاسمية، يكون مؤدى نظرية نيكولاس الكوزي في المعرفة هي أن المعرفة الإنسانية مجرد حدس ورأي (coniectura, opinion)[69]. وهذا الاعتقاد هو الذي يطبقه الآن على اللغة. وهكذا، يمكنه الاعتراف بالاختلافات بين اللغات القومية والاعتباطية البادية للعيان لمفرداتها، من دون السقوط، لذلك السبب، في نظرية اصطلاحية محضة للغة ومفهوم أداتي لها. وكما أن المعرفة الإنسانية «غير دقيقة» ـ أي الاعتراف بسمتها التقريبية ـ كذلك هو حال اللغة الإنسانية. فما يُعدّ تعبيراً لائقاً في لغة معينة (propria vocabula) يُعبَّر عنه في لغة أخرى بكلمة حوشية وبعيدة جداً (magis Barbara et remotiora vocabula). وعلى ذلك، فإن التعبيرات تكون مناسبة على نحو تقريبيّ. وبمعنى معين، فإن جميع الدلالات اعتباطية، مع أن لها صلةً ضرورية بالتعبير الطبيعي (nomen naturale) الذي يطابق الشيء نفسه (forma). فكل تعبير هو تعبير ملائم (congruum)، ولكن ليس كل تعبير هو تعبيراً دقيقاً (precisum).

لا تفترض سلفاً مثلُ هذه النظرية عن اللغة أن الأشياء (formae) التي تلازم الكلمات تنتسب إلى نظام مؤسس قبلاً من النماذج الأصلية التي تقاربها المعرفة الإنسانية تدريجياً، بل إن هذا النظام يكوّنه التمييز والتأليف من طبيعة الأشياء

(68) يكمن أهمّ دليل هنا لدى نيكولاس الكوزي في *Idiota de mente, III, 2*: كيف تكون كلمة ما طبيعية وتُفرَض أخرى طبقاً للكلمة السابقة من دون ضبط. . Quomodo est. vocabulum naturale et aliud impositum secundum illud citra praecisionem.

(69) قارن الوصف المتنور الذي قدمه J. Koch, op. cit., n. p 438, Nº 64.

المعطاة. من هذه الناحية، تأثر فكر نيكولاس الكوزي بالفلسفة الاسمية. ولئن كان الجنس والنوع، بهذه الطريقة، كلاهما وجودين عقليين (entia rationis)، فمن الواضح عندئذ أن الكلمات يمكنها أن تكون على توافق مع الإدراك الحسّيّ للشيء الذي يمنحها تعبيراً، حتى إذا كانت اللغات المختلفة تستعمل كلمات مختلفة. لأنه في هذه الحالة، ليس المسألة مسألة تنوعات التعبير وإنما التنوعات في إدراك الشيء وصياغة المفاهيم التي تتبع ذلك؛ بمعنى أن ثمة لادقة أساسية، وعلى الرغم من ذلك، لا تمنع هذه القابلية على التنوع التعبيرات من أن تكون انعكاساً للشيء نفسه (forma). وهذا الضرب من اللادقة الأساسية يمكن التغلّب عليه، وذلك عن طريق ارتقاء العقل إلى المطلق فقط. وفي المطلق، ثمة شيء (forma) واحد مفرد فقط، وكلمة (vocabulum) واحدة مفردة؛ أي كلمة الله غير المنطوقة (verbum Dei) التي تنعكس في كل شيء (relucet).

إذا عددنا، بهذه الطريقة، العقل الإنساني عقلاً مرتبطاً بالإلهي كالنسخة بالنسبة للأصل، يمكننا أن نقبل مدى التنوع في اللغات الإنسانية. وكما هو الأمر في البداية؛ في نقاشات الأكاديمية الأفلاطونية حول البحث عن التناظرات، كذلك الأمر في النهاية، في النقاش القروسطي حول الكليات، ثمة تصور عن قرابة حقيقية بين الكلمة والمفهوم. نحن ما زلنا هنا على مبعدة من نسبية رؤى العالم التي عدّها الفكر الحديث نتيجة لتنوع اللغات. وعلى الرغم من جميع اختلافاتها، ظلّ نيكولاس الكوزي يبقي على انسجامها، وذلك هو ما يهمّ الأفلاطوني المسيحي. فالمهم لديه هو حقيقة أن الكلام الإنساني بأسره مرتبط بالشيء، وليست تهمّه كثيراً حقيقة أن المعرفة الإنسانية بالأشياء مرتبطة باللغة. والأخيرة تمثّل انعكاساً براقاً تشعّ فيها الحقيقة الواحدة.

المبحث الثالث
اللغة أفقاً لأنطولوجيا تأويلية

أ. اللغة تجربةً للعالم

لقد نظرنا بعمق في بعض أوجه تاريخ مشكلة اللغة كيما نطرح وجهات نظر معينة بعيدة عن فلسفة اللغة وعلم اللغة الحديثين. كان الفكر الحديث المعني باللغة محكوماً، منذ هردر وهمبولدت، بغاية مختلفة تماماً. فهو يحاول أن يدرس الطريقة التي تتكشف فيها اللغة الطبيعية ضمن نطاق خبرة الاختلافات بين اللغات الإنسانية؛ وهذه رؤية كانت لها الغلَبة العصيّة على القوى العقلانية والأرثوذوكسية. ويشرع هذا الفكر، الذي يعدّ اللغة، كلّ لغة، كائنا عضوياً، بدراسة مقارنة لأنواع كثيرة من الوسائل التي يستخدمها العقل الإنساني لممارسة قدرته اللغوية. وكان نيكولاس الكوزي مايزال بعيداً عن هذا النوع من البحث التجريبي المقارن. فهو ظلّ أفلاطونيا مادام يرى أن الاختلافات غير الدقيقة لا تنطوي على حقيقتها الخاصة بها، لذلك فهي تستحق النظر بمقدار ما تكون على انسجام مع «الحقيقة» فقط. ويرى أن ما تتمتع به اللغات القومية الناشئة حديثاً من خصوصيات قومية أمر غير ذي بال، ولهذا السبب نراه يختلف عن فلهلم فون همبولدت مثلاً.

ولكي نفيَ مؤسسَ فلسفة اللغة الحديثة هذا حقَّه علينا، مع ذلك، أن نحترس من صخب الجعجعة التي خلقها علم اللغة المقارن وعلم نفس الشعوب اللذان دشنهما همبولدت. ولم تعد مشكلة «حقيقة الكلمة»[70]، مع همبولدت، غامضة تماماً. وهو لا يحاول فحص التنوع التجريبي لبنية اللغة الإنسانية لمجرد أن يحيط بالخصوصيات الفردية للشعوب المختلفة بوساطة ميدان التعبير الإنساني الملموس هذا[71]. ويجب ألاّ يُعدّ اهتمامه بالفردية، مثل اهتمام عصره بها، تحولاً

(70) [See my "Wahrheit des Wortes," *GW*, VIII].

(71) بخصوص ما سيأتي قارن *Linguistic Variability and Intellectual Development [first published 1836], tr. George C.Buck and Frithjof A. Raven (Coral Gables: University of Miami Press, 1971).*

عن كلية المفهوم. بل هو يرى، في الحقيقة، ترابطاً لا تنفصم عراه بين الفردية والطبيعة الكلية. فبمعية الشعور بالفردية يُعطى معنى كليانية ما أيضاً[72]، وهكذا فإن دراسة فردية الظاهرة اللغوية يُقصد منها أن تكون وسيلة لرؤية اللغة الإنسانية ككلّ.

ينطلق همبولدت من افتراض مفاده أن اللغات نتاجات لـ«قوى الإنسان العقلية». فحيثما تكون هناك لغة يعني أن القوة اللفظية الأصلية للعقل الإنساني قيد العمل، وأن كل لغة قادرة على تحقيق الهدف العام الذي تصبو إليه قوة الإنسان الطبيعية هذه. وهذا الكلام لا يحول دون القول بحقيقة أن مقارنة اللغات أمر يقتضي معيار الكمال الذي على وفقه تتمايز، بل هو يضفي الشرعية عليها بالأحرى. فجميع اللغات تشترك في «مسعاها لتحقيق فكرة اللغة الكاملة»، وعمل اللغوي هو تقصي الحد الذي تقترب فيه اللغات المتنوعة من هذه الفكرة، وتقصي الوسائل التي تستخدمها في مسعاها ذاك. فيرى همبولدت، إذن، أن هناك اختلافات لا يتطرق إليها الشكّ في اكتمال اللغات المتنوعة، غير أنه لا يفرض معياراً مسبقاً على الظواهر المتنوعة التي يدرسها؛ إنما هو بالأحرى يستمد هذا المعيار من الطبيعة الداخلية للغة نفسها ومن تنوعها الثرّ.

وهكذا فإن اهتمامه المعياري بمقارنة بنية اللغات الإنسانية لا يتيح السبيل للإقرار بفردية ـ أي بالكمال النسبي ـ لكلّ لغة. من المعروف أن همبولدت ذهب إلى أن كلّ لغة يجب أن يُنظر إليها على أنها وجهة نظر معينة للعالم، وبحث في الشكل الداخلي الذي يفترق فيه الحدث الأصلي الذي تتشكل فيه لغة ما عن اللغة الأخرى. ولا تكمن في هذه النظرة فلسفة مثالية فقط، تؤكد الدور الذي تلعبه الذات في فهم العالم، إنما هناك أيضاً ميتافيزيقا الفردية التي كان لايبنز أول من بلورها. ويعبر عن هذه الميتافيزيقا كلّ من مفهوم القوة العقلية، الملازم لظاهرة اللغة، ويعبر عنها على نحو خاص زعم همبولدت القائل إن القوة العقلية هذه ـ أي الحسّ الداخلي للغة ـ لا تقوم بتمييز الأصوات فقط بل تمييز اللغات ككلّ. وهو يتحدث عن «فردية الحسّ الصميمي في الظاهرة» ويعني بهذا «طاقة القوة»

(72) Op.cit., § 6.

التي بموجبها يؤثر الحس الداخلي على الصوت[73]. وهذه الطاقة، كما هو واضح وضوحاً لا لبس فيه، لا يمكن أن تكون هي نفسها في كلّ مكان. وعليه فهو يتبنى، كما نرى، مبدأ عصر التنوير؛ أعني رؤية مبدأ التفرد في مقاربة الحق والكمال. والاختلافات في بنية اللغة الإنسانية جزء من الكون المونادولوجي الذي ذهب إليه لايبنز.

تتميز الطريق التي يسلكها همبولدت في بحثه بتجريد عالٍ. وعلى الرغم من أن همبولدت كشف عن أهمية اللغات الإنسانية كمرايا تعكس خصائص عقليات الأمم، فقد قصر، مع ذلك، شمولية العلاقة بين اللغة والفكر بحدودِ شكلانيةِ ملَكةٍ معينة.

يدرك همبولدت الأهمية الرئيسة للمشكلة عندما يقول إن اللغة «تتخذ وضعاً بحسب صلتها بمجال لامتناه ولامحدود حقيقةً؛ فهي خلاصة كلّ شيء يمكن أن يُفكَّر فيه. وعليه فإنها تتيح استعمالاً غير محدود لوسائل محدودة، وهي قادرة على عمل ذلك من خلال هوية الملَكة التي تولّد الأفكار واللغة»[74]. إن الجوهر الحقيقي لملَكة تعي نفسها هي أنها قادرة على أن تتيح استعمالاً غير محدود لوسائل محدودة. فهي تشمل كلّ شيء تؤثر فيه. لذلك فإن الملَكة اللغوية هي في منزلة أعلى من المضمون الذي يمكن أن تنطبق عليه. ومن هنا، ولكونها شكلانية ملَكةٍ ما، بوسعها أن تنفصل دائماً عن المضمون المحدد لما يُقال. ويحمل همبولدت بهذا الخصوص بصائر مشرقة، مادام لا يعجزه أن يرى أن هناك علاقة تبادلية بين الفرد واللغة التي تتيح للإنسان حرية فيما يخصّ اللغة، مهما كانت قوة الفرد محدودة مقارنة بقوة اللغة. وهو يدرك أن هذه الحرية محدودة بقدر ما يكون لكل لغة حياتها الخاصة بها بإزاء ما يقال في أيّ وقت معين، لذلك يحسّ المرء فيها بقوة «بالطريقة التي مازالت ترتبط فيها اللغة الماضية بالإحساس بالحاضر مادامت اللغة قد مرت من خلال إحساسات الأجيال الأولى وظلت محتفظة

(73) Op. cit., § 22.

(74) Op. cit,. § 13.

بروحهم الحية»[75]. وهو مازل قادراً من خلال تصوره اللغة شكلاً على أن يدرك حياة العقل التاريخية. وبتأسيسه ظاهرة اللغة على مفهوم ملَكة لغوية يمنح مفهوم الشكل الداخلي شرعية خاصة تسوغها التغيرات التاريخية في حياة اللغة.

وعلى الرغم من ذلك، يمثل مفهوم اللغة هذا تجريداً يجب نقضه من أجل أغراضنا نحن .إن الشكل اللغوي والمضمون التراثي لا يمكن أن ينفصلا في الخبرة التأويلية. فإذا كانت كلّ لغة رؤية للعالم، فذلك لا يعود ابتداءً إلى كونها لغة من نمط معين (على ذلك النحو الذي يرى فيه اللغوي اللغة) إنما بسبب ما يُقال في هذه اللغة وما تنقله لنا.

وسوف يوضح لنا مثال معين كيف أن هذه المشكلة تتغير ـ أو بالأحرى تم وضعها في المكان الصحيح ـ عندما يُقرُّ بوحدة اللغة والتراث. فلقد لاحظ همبولدت مرة أن تعلم لغة أجنبية يتضمن اكتساب موقف جديد من رؤية الفرد للعالم السابقة، ويستطرد في قوله: «لكوننا دائماً ما نرحِّل كلياً تقريباً رؤيتنا الخاصة للعالم، أو حتى رؤيتنا اللغوية، إلى لغة أجنبية، بسبب ذلك فقط لا يتمّ تجريب هذا الإنجاز بطريقة محضة وكاملة»[76]. وما يُعد هنا تحديداً ونقصاً (والحال يكون كذلك من وجهة نظر اللغوي المعني بطريقته الخاصة بالمعرفة) إنما هو في الواقع ما تكمله الخبرة التأويلية. إن ما يمنح المرء موقفاً جديداً من «رؤيته السابقة للعالم» ليس تعلم لغة أجنبية بحدّ ذاته، إنما هو استخدام هذه اللغة سواء أكان ذلك في محادثة مع متكلميها الأصليين أو في دراسة أدبها. ومهما كانت إمكانية الفرد لتبني إطار عقلي أجنبي إمكانية ضليعة، فإنه مع ذلك لا ينسى رؤيته للعالم ورؤيته اللغوية. فالعالم الآخر؛ أي عالم اللغة الأجنبية، الذي نواجهه هو في الحقيقة ليس أجنبياً فقط إنما هو على صلة بنا أيضاً. وهو لا يمتلك حقيقته الخاصة في ذاته فقط، ولكن من حيث علاقته بنا أيضاً.

إن هذا العالم الآخر الذي نجربه هنا ليس مجرد موضوع للبحث والمعرفة.

---

(75) Op. cit., § 9.

(76) Ibid.

فالشخص الذي يجرد نفسه لدراسة تراث أدبي للغة أجنبية ما بحيث يتبدى أمامه هذا التراث ليست لديه علاقة موضوعية باللغة بحد ذاتها أكثر من علاقة مسافر عابر يستخدم هذه اللغة. ويكون هو في موقف مختلف تماماً عن موقف الفيلولوجي الذي يتعامل مع التراث اللغوي كمادة لتاريخ وعلم اللغة المقارن. ونحن نعرف ذلك جيداً فقط من خلال خبرتنا بتعلم اللغات الأجنبية، إذ في هذه العملية يتمّ القضاء على الطريقة الغريبة التي اتبعها معلمونا في استخدام الأعمال الأدبية من أجل هدايتنا إلى تلك اللغات. فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نفهم عملاً تراثياً ما من خلال إضفاء طابع موضوعاتي على اللغة بحد ذاتها. أما الجانب الآخر من المسألة، الذي يجب عدم التغاضي عنه، هو أنه من المحال فهم ما يقوله العمل إن لم يكن يتحدث في عالم مألوف لنا يمكن أن يجد نقطة تماس بما يقوله النصّ. ذلك أن تعلم لغة يعني توسيعاً في نطاق ما يستطيع الفرد تعلمه. وبوسع المرء القول، انطلاقاً من المستوى التأملي الذي يكون فيه اللغوي، إن نقطة التماس هذه تحول دون جعل تعلم لغة أجنبية يجرِّب «بطريقة محضة وكاملة». والخبرة التأويلية معاكسة لهذا تماماً: إن تعلم لغة أجنبية، وامتلاك القدرة على فهمها ـ وهذا هو ما نعنيه بشكلانية الملَكة ـ لا يعني سوى أن يكون المرء في موقع لقبول ما يُقال فيها كشيء يقال له هو. وممارسة هذه القدرة على الفهم تعني دائماً أن لما يُقال تأثيراً على المرء، وهذا الأمر محال إن لم تكن «رؤية المرء للعالم ورؤيته اللغوية» مندرجة في ذلك أيضاً. وبهذا الخصوص سيكون من المفيد تقصي الحد الذي لعبته معرفة همبولدت الفعلية للتراث الأدبي للشعوب الأخرى في تناوله المجرد للغة بحد ذاتها.

تكمن أهمية همبولدت الحقيقية في مكان آخر؛ في أنه يبين لنا أن الرؤية اللغوية هي رؤية للعالم. فلقد أقرّ بأن فعل الكلام الحيّ هو جوهر اللغة، وعلى هذا النحو تجاوز دوغمائية المعنيين بالقواعد. وكان قادراً، بالاستناد إلى مفهوم القوة العقلية، الذي يهيمن على مجمل تفكيره بصدد اللغة، على أن يصوغ بصواب مسألة أصل اللغة، التي كانت مثقلة باعتبارات لاهوتية. فلقد بيّن كيف أن هذه المسألة خاطئة إن كانت تدلّ ضمناً على وجود عالم إنساني من دون لغة، عالم

بزغ لاحقاً في لغة بطريقة ما في زمن ماض. ويشدد همبولدت بحق، بمقابل ذلك، على أن اللغة كانت الشكل الإنساني منذ البداية تماماً[77]. وهذا لا يبدل فقط من معنى مسألة أصل اللغة؛ إنما هو الأساس لبصيرة أنثروبولوجية بعيدة المدى.

ليست اللغة مجرد شيء يملكه الإنسان في العالم؛ بل أن يكون للمرء عالم ما إنما هو أمر يعتمد على اللغة. فالعالم بوصفه عالماً يوجد من أجل الإنسان وليس من أجل أيّ مخلوق آخر في العالم. غير أن هذا العالم لفظي من حيث طبيعتُه. وهذا هو لبّ تأكيد همبولدت (الذي قصد منه شيئاً مختلفاً تماماً) القائل إن اللغات رؤى للعالم[78]. ويعني همبولدت بهذا أن اللغة تحافظ على نوع من الحياة المستقلة بمقابل الفرد العضو في مجموعة لغوية؛ فبقدر ما ينمو هذا الفرد في مجموعته تهديه إلى توجه وعلاقة معينة بالعالم كذلك. ولكن الأساس الذي يقوم عليه هذا الكلام غاية في الأهمية: وهو إن اللغة لا تتمتع بحياة مستقلة عن العالم الذي يبلغ اللغة من ضمن اللغة. وليس فقط العالم لا يكون عالماً إلا إذا بلغ لغة ما، إنما اللغة أيضاً لا تحقق وجودها الفعلي إلا إذا كان العالم حاضراً فيها. وعليه فالقول بأن اللغة هي في الأصل إنسانية يعني في الوقت نفسه أن وجود الإنسان في العالم هو وجود لغوي أساساً. وسوف يتعين علينا أن نبحث في العلاقة بين اللغة والعالم من أجل أن نحرز أفقاً ملائماً لحقيقة أن الخبرة التأويلية لغوية من حيث طبيعتها[79].

إن امتلاك عالم ما يعني امتلاك توجه ما نحوه. ومع ذلك، فإن امتلاك توجه نحو العالم يعني أن المرء يبقي نفسه متحرراً تماماً مما يواجهه من العالم الذي يقدمه المرء أمام نفسه كما هو فعلاً. وهذه القدرة تعني في الوقت الواحد نفسه امتلاك عالم وامتلاك لغة. لذلك يقف مفهوم العالم بمقابل مفهوم البيئة، البيئة التي بحوزة جميع الكائنات الحية الموجودة في العالم.

(77) Op. cit., § 9 (Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus [1836], p. 60).

(78) Op. cit., § 9 (Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus [1836], p. 59).

(79) [See **GW**, II, part 3, "Ergänzungen," 121-218].

من الصحيح أن مفهوم البيئة استخدم أول ما استخدم للعالم الإنساني الصرف؛ ولهذا العالم وحده. فالبيئة هي «المحيط» الذي يعيش فيه الإنسان، وتكمن أهميتها في تأثيرها على طبيعة حياته وطريقتها. فالإنسان لا يعتمد على الجانب الذي يظهره له العالم. لذلك، فإن مفهوم البيئة هو في الأصل مفهوم اجتماعي يحاول التعبير عن اعتماد الفرد على المجتمع؛ بمعنى أنه يتعلق بالإنسان فقط. بأي حال يمكن استخدام هذا المفهوم، بمعنى واسع، ليشمل جميع الظروف التي يعتمد عليها كائن حي. ولكن من الواضح أن الإنسان له عالم بخلاف جميع الكائنات الحية الأخرى؛ لأن هذه الكائنات ليست لها العلاقة نفسها بالعالم، إنما هي منطمرة ببيئتها إن صحّ التعبير. وعليه فإن توسيع مفهوم البيئة ليشمل جميع الكائنات الأخرى يغير في الواقع من معناه.

وعلاوة على ذلك، تتميز علاقة الإنسان بالعالم، بخلاف جميع الكائنات الحية الأخرى، بالتحرر من البيئة. وتدل هذه الحرية ضمناً على البناء اللغوي للعالم. فهما مترافقان معاً. فالتعالي على وطأة ما يرتطم بنا من العالم يعني حيازة لغة و«عالم». وبهذا الأسلوب من التفكير حققت الأنثروبولوجيا الفلسفية، في مجابهتها نيتشه، موقعاً خاصاً للإنسان، وبينت أن النسيج اللغوي للعالم أبعد من المعنى القائل إن علاقة الإنسان بالعالم حبيسة بيئة مخططة لفظياً[80]. إنما الأمر خلاف ذلك، فحيثما تكون هناك لغة ويوجد بشر، فلن يكون هناك تحرر من وطأة العالم فقط، بل إن هذا التحرر من البيئة هو أيضاً حرية فيما يتعلق بالأسماء التي نمنحها للأشياء، كما تنطق بذلك بعمق آيات سفر التكوين، التي تفيد إن الله منّ على آدم بسلطة تسمية المخلوقات.

وما أن ندرك الأهمية البالغة لذلك كله حتى يصبح واضحاً سبب امتلاك الإنسان لغات متعددة ومتنوعة، وتتضح كذلك علاقته اللغوية العامة بالعالم. إن حرية الإنسان في علاقته بالبيئة سبب لقابليته الحرة على التكلم، وسبب كذلك للتعدد التاريخي للكلام الإنساني في علاقته بالعالم. فعندما تتحدث الأسطورة عن

---

(80) Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen.

لغة أولية، وعن فوضى اللغات فيما بعد، فإن هذه الفكرة تعكس بدلالة اللغز الأصيل الذي يطرحه تعدد اللغات على العقل، ولكن في ثنايا ما تقوله الأسطورة نرى أن الوصف الأسطوريّ يقلب الأشياء على رأسها عندما تتصور الإنسانية متحدة أصلاً في استخدام لغة أصلية تقطعت لاحقاً إلى فوضى من اللغات. والحقيقة هي أنه لكون الإنسان يستطيع دائماً أن يعلو على البيئة المحدودة التي يحدث أن يجد نفسه فيها، ولكون كلامه يقدم العالم في لغة، فإنه، أي الإنسان، حرّ منذ البدء في ممارسة قدرته اللغوية بشكل متنوع.

إن العلوّ على البيئة يتمتع منذ البداية بدلالة إنسانية، أي لغوية. فالحيوانات بوسعها أن تغادر بيئتها وتجوب الأرض كلّها من دون أن تتخلى عن اعتمادها على البيئة. أما العلوّ على البيئة عند الإنسان فيعني، على كلّ حال، العلوّ إلى «العالم» ذاته، وإلى البيئة الحقة. وهذا لا يعني أنه يترك مكانه المألوف، إنما يعني أن لديه موقفاً منه ـ أي توجهاً حرّاً ومتحفظاً ـ وهو موقف يتحقق باللغة. وليس للحيونات سوى لغة مضللة per aequivocationem؛ لأنّ اللغة ممكن إنساني حرّ ومتنوع من حيث الاستخدام. فاللغة بالنسبة للإنسان متنوعة ليس فقط بمعنى أن هناك لغات أجنبية متنوعة يمكن للمرء تعلمها، بل لأنها تنطوي على إمكانيات متنوعة لقول الشيء نفسه. وحتى في الحالات غير الطبيعية مثل الخرس والصمم فإنه ليست هناك لغة إيمائية تعبيرية حقيقية، إنما هي بديل للاستخدام المنطوق للإيماءة التي تمثل لغة لفظية منطوقة. والحيوانات لا تملك هذا التنوع عندما يجعل بعضها مفهوماً من البعض الآخر. وهذا يعني، أنطولوجياً، أنها تجعل من نفسها مفهومة ولكن ليس فيما يتعلق بواقعها، الذي يكون العالم مثاله. وكان أرسطو قد فهم الأمر بوضوح تام. فبينما يستحثّ نداء الحيوانات السلوك الجزئي لأفراد النوع، فإن دخول البشر مع بعضهم بعضاً في فهم لغوي من خلال الكلمة، اللوغوس، يسفر عن الموجود نفسه[81].

(81) Aristotle, *Politics* 1, 2, 1253 a 10ff. [See also "Man and Language," *Philosophical Hermeneutics*, tr. David E. Linge (Berkley: University of California Press, 1976), p. 59].

يترتب على علاقة اللغة بالعالم وقائعيتها الفريدة. فالوجود الواقعي تعبر عنه اللغة. ويتيح الشيء الذي يتصرف بطرق متنوعة للمرء أن يتعرف على آخريته المستقلة، التي تفترض مسبقاً مسافة بين المتكلم والشيء. فالشيء يمكن أن يبرز نفسه للصدارة كشيء واقعي أصيل، ويصبح مضمون تأكيد معين، الذي يمكن أن يفهمه الآخرون، معتمداً على هذه المسافة. وفي بنية الواقعي الذي يبرز فيه الشيء نفسه، هناك دائماً جانب سلبي كذلك. فالوجود بنحو ما وليس بنحو آخر هو ما يؤسس جميع الكائنات. إذن هناك أساساً واقعيات سالبة أيضاً. وهذا هو الجانب من اللغة الذي تصورته الفلسفة الإغريقية للمرة الأولى. فحتى في مبدأ السكون الرتيب الإيلي عن ارتباط الموجود والوجود، اتبع الفكر الإغريقي وقائعية اللغة الأساسية؛ وبعد ذلك حين تم التغلب على التصور الإيلي للوجود، رأى أفلاطون عنصر اللاوجود في الوجود كأمر يتيح إمكانية التحدث عن الموجود. وظل سؤال الوجود الحقيقي للغة غير مبلور كفاية في توضيح تمفصل لوغوس الماهيات، مادام الفكر الإغريقي كان متشبعاً بمعنى وقائعية اللغة. وفي البحث في الخبرة الطبيعية بالعالم من حيث شكلها اللغوي، يتصور هذا الفكرُ العالمَ كموجود. وإن أي شيء يُتصوَّر كموجود يظهر كلوغوس، وكواقعي يمكن التعبير عنه، من الكلّ المحيط الذي يشكل أفق العالم للغة. وهكذا فكل ما يُتصوَّر كموجود هو في الحقيقة ليس موضوعا لعبارة، إنما هو «يلج اللغة في صورة عبارات». وبذلك يحرز حقيقته، ووجوده الواضح في الفكر الإنساني. لهذا تأسست الأنطولوجيا الإغريقية على وقائعية اللغة، فهي تتصور ماهية اللغة بموجب العبارات.

ومن الجهة الأخرى يجب التأكيد، بأيّ حال، أن اللغة تتمتع بوجودها الحقيقي في الحوار فقط، في بلوغها الفهم. ولا يجب أن يُفهم من هذا كما لو أنه كان الغرض من اللغة. فبلوغ الفهم ليس مجرد فعل، أو فعالية غرضية، أو إقامة العلامات التي من خلالها أرسل إرادتي إلى الآخرين. إن بلوغ الفهم بحد ذاته لا يحتاج، في الحقيقة، إلى أية وسيلة بالمعنى الدقيق للكلمة. إنه عملية في الحياة يحقق فيها مجتمع ما حياته واقعياً. وإلى هذا الحدّ، لا يختلف بلوغ الفهم من خلال محادثة إنسانية عن الفهم الذي يحدث بين الحيوانات. ولكن يجب النظر إلى

اللغة الإنسانية كعملية في الحياة خاصة وفريدة مادام «العالم» يتكشف في التواصل اللغوي. ويضع بلوغ الفهم في اللغة موضوعاً أمام أولئك الذين يمارسون التواصل، مثل قضية مطروحة للنقاش بينهم. وهكذا فإن العالم هو الأساس المشترك، الذي لا يطأه أحد ويدركه الجميع، ويوحّد جميع أولئك الذين يتجاذبون أطراف الحديث. إن أنواع المجموعات الإنسانية كافة هي أنواع من المجموعات اللغوية: بل إنها تشكل لغة. فاللغة بطبيعتها لغة محادثة: فهي تحقق ذاتها تماماً فقط في عملية بلوغ الفهم. وهذا هو السبب في كونها ليست مجرد وسيلة في تلك العملية.

ولهذا السبب، فإن أنظمة التواصل الاصطناعية المبتكرة ليست لغات أبداً. فلغات من مثل اللغات السرية أو أنظمة الرموز الرياضية ليس لها أساس في المتجمع الإنساني أو في الحياة؛ إنما هي تُستهل وتطبق كأدوات ووسائل للتواصل فقط. ولهذا تفترض دائماً اتفاقاً مسبقاً؛ وهو اتفاق اللغة. من المعروف جيداً أن الاتفاقات التي من خلالها يتمّ تدشين لغة اصطناعية تنتمي ضرورة إلى لغة أخرى. ومن الجهة الأخرى، وكما بين أرسطو فإننا لا نتخذ، في مجموعة لغوية ما، قراراً بشأن الاتفاق، ولكن نكون دائماً في حالة اتفاق[82]. وموضوع الفهم ليس وسيلة الفهم اللغوية بحد ذاتها، إنما هو العالم الذي يقدم نفسه لنا في الحياة المشتركة، والذي يشمل كلّ ما يمكن أن يبلغه الفهم. إن الاتفاق بصدد لغة ما ليس الحالة النموذجية، إنما هو حالة خاصة: أي الاتفاق بصدد وسيلة، أو نظام علامات، لا يتمتع بوجود في الحوار، إنما يعمل على نقل المعلومات. والحقيقة القائلة إن الخبرة الإنسانية بالعالم لغوية من حيث طبيعتها توسع من أفق تحليلنا للخبرة التأويلية. وما رأيناه في حالة الترجمة وإمكانية التواصل التي تتخطى الحدود القائمة بين لغاتنا قد تمّ إثباته: فالعالم اللغوي الذي نعيش فيه لا يحول دون معرفة الوجود في ذاته، إنما هو يشمل أساساً كل شيء يمكن أن تتوسع فيه بصيرتنا وتتعمق. صحيح أن أولئك الذين يشتركون في تراث ثقافي ولغوي معين يرون العالم بطريقة مختلفة عن أولئك الذين ينتمون إلى تراثات أخرى. ومن الصحيح أن

---

(82) قارن في أعلاه ص 561 [وأعمالي الكاملة ج2، ص16، 74].

«العوالم» التاريخية التي أعقب أحدها الآخر عبر التاريخ مختلفة عن بعضها بعضاً ومختلفة عن عالمنا اليوم؛ ولكننا نرى في أيّ تراث إنساني نتأمله عالماً إنسانياً ـ أي متشكل لغوياً ـ يقدم نفسه لنا. وكل عالم مثل هذا، متشكل لغوياً، مفتوح في ذاته لكل بصيرة ممكنة، ومن ثم لكلّ توسيع لصورته للعالم، وبالنتيجة فهو متاح للآخرين.

ولهذا أهمية بالغة لأنه يجعل من التعبير «العالم في ذاته» إشكالياً. إن معيار التوسيع المطرد في صورة العالم التي بحوزتنا لا يعطيه لنا «عالم في ذاته» قائم خلف اللغة. وفي الحقيقة، إن إمكانية بلوغ الكمال اللامتناهية للخبرة الإنسانية بالعالم تعني أننا لا ننجح، مهما كانت اللغة التي نستخدمها، في رؤية أيّ شيء سوى جانب من العالم، أو «رؤية» لعالم متسعة أبداً. إن رؤى العالم تلك ليست نسبية؛ بمعنى أن المرء يستطيع أن يضعها بمقابل «العالم في ذاته» كما لو أن الرؤية الصحيحة من موقع ممكن خارج العالم اللغوي الإنساني تستطيع أن تكتشفه في وجوده في ذاته. ما من أحد يشكّ في أن العالم يمكن أن يوجد من دون الإنسان، وربما سيكون الأمر كذلك يوماً ما. وهذا جزء من المعنى الذي تعيش فيه كل رؤية إنسانية متشكلة لغوياً. إن وجود العالم في ذاته يكون مقصوداً في كل رؤية للعالم. فهو الكل الذي تحيل عليه كل خبرة مخططة لغوياً. إن رؤى العالم المتعددة تلك لا تتضمن إسباغاً لأية سمة نسبية على العالم. بل إن العالم بالأحرى ليس مختلفاً عن الرؤى التي يُقدم فيها نفسه. والعلاقة هي نفسها في إدراك الأشياء حسياً. إن «الشيء في ذاته»، كما بيّن هوسيرل ظاهراتياً[83]، ليس سوى الاستمرارية التي من خلالها تلقي المنظورات الإدراكية المتنوعة للأشياء ظلَّها أحدها على الآخر. فالشخص الذي يضع «الوجود في ذاته» بمقابل تلك «الجوانب» لابد من أنه يفكر لاهوتياً ـ وفي هذه الحالة لا يكون «الوجود في ذاته» موجوداً بالنسبة له، إنما بالنسبة إلى الله فقط ـ أو أنه سوف يفكر مثل لوسيفر *Lucifer*[*]، مثل شخص

(83) *Ideen*, I, § 41.

(*) اسم من أسماء الشيطان قبل عصيانه، هكذا استخدمه ملتون في **الفردوس المفقود**، وهو مضرب الأمثال في التكبّر والغرور. (المترجمان)

يريد أن يثبت قدسيته من خلال حقيقة أن العالم كله يمتثل له. وفي هذه الحالة يكون وجود العالم في ذاته تحديداً لقدرته الكلية على التخيل(84). وبالطريقة نفسها، وكما في حالة الإدراك الحسيّ، يمكننا التحدث عن «الظلال اللغوية» التي يمرّ بها العالم في العوالم اللغوية المختلفة. ولكن يظلّ هناك اختلاف رئيس: فكل «ظل» لشيء مدرك حسياً متميز حصرياً عن كلِّ ظلٍّ آخرَ، وكل واحد منها يساعد بشكل ثانوي على تشكيل «الشيء في ذاته» بوصفه استمرارية متصلة لتلك الظلال - في حين بالإمكان أن يشتمل كلّ ظلّ، من ظلال رؤى العالم اللغوية، على كلّ ظلّ آخر؛ بمعنى أن كلّ رؤية للعالم يمكن أن تتسع في الأخرى. فهي تستطيع أن تفهم وتدرك، ضمن ذاتها، رؤية العالم التي تقدم في لغة أخرى.

وعليه نقول إننا نعتقد أن كون خبرتنا بالعالم مرتبطة باللغة لا تعني ضمناً الاقتصار على منظور واحد. فإذا تغلبنا من خلال ولوجنا عوالم لغة أجنبية على الأحكام المسبقة لخبرتنا السابقة بالعالم وحدودها، فهذا لا يعني أننا نترك عالمنا وننفيه. فنحن كما المسافرين نعود إلى وطننا محملين بخبرات جديدة. وحتى لو هاجرنا ولم نعد أبداً فإننا لا نستطيع إطلاقاً أن ننسى نسياناً كلياً. وحتى لو كنا نعي، شأن من له دراية بالتاريخ، أن الفكر الإنساني المتعلق بالعالم مشروط تاريخياً، ونكون بذلك واعين بأن وعينا أيضاً هو مشروط، فإننا مع ذلك لا نتبنى موقفاً غير مشروط. ليس ثمة اعتراض على تأكيد أننا مشروطون أساساً في أن نقول إن هذا التأكيد قُصد منه أن يكون صادقاً بشكل مطلق وعلى نحو غير مشروط؛ ولذلك لا يمكن أن يطبق على نفسه من دون تناقض. فالوعي بحقيقة كوننا مشروطين لا يتخطى مشروطيتنا. وهذه واحدة من أفكار الفلسفة التأملية المسبقة التي تفهم المسائل التي ليست على نفس المستوى المنطقي كما هي في علاقات القضايا الخبرية. لهذا تكون المجادلة التأملية خارج مدارنا هنا. فنحن هنا لا نتناول العلاقات بين الأحكام التي

(84) لهذا فإنه لمن قبيل سوء الفهم المحض الاحتكام إلى وجود العالم في ذاته ضداً للمثالية، سواء أكانت المثالية المتعالية أم الفلسفة "المثالية" في اللغة. فهذا سوف يضيع الدلالة المنهجية للمثالية، التي يمكن أن يعد شكلها الميتافيزيقي، منذ كانط، شكلاً مهجوراً. قارن Kant's "disproof of idealism" in the *Critique of pure Reason*, **B 274ff**.

يجب أن تبقى خالية من التناقضات إنما نتناول علاقات الحياة. وخبرتنا اللغوية بالعالم لها القابلية على أن تشمل أغلب علاقات الحياة المتنوعة[85].

وهكذا لم تكفَّ الشمس عن وضعها الدائم بالنسبة لنا، رغم أن تفسير كوبرنيقوس للكون صار جزءاً من معرفتنا. ومن الواضح أننا يمكن أن نرى الأشياء بطريقة معينة، في حين أن معرفتنا بذلك الأمر هي معرفة منافية للعقل في عالم الفهم. أوليست اللغة التي تؤدي وظيفتها على نحو إبداعي توفّق بين هذه العلاقات الطبقية الحيّة؟ حين نتحدث عن وضع الشمس، فهذه ليست عبارة اعتباطية، فهي تعبر عن واقع الحال حقيقةً. إنها مظهر يُقدَّم للإنسان الذي لا يكون في حالة حركة. والشمس هي التي تأتي وتذهب عندما تجلّلنا أشعتها أو تنحسر عنّا. وهكذا يكون وضع الشمس، بالنسبة لرؤيتنا، واقعاً (إنها «نسبية بالنسبة للدزاين»). والآن، عبر بناء نموذج آخر، بوسعنا أن نحرر أنفسنا عقلياً من برهان حواسنا، ولأننا نستطيع فعل ذلك، يمكننا أن نرى الأشياء من وجهة النظر العقلانية لنظرية كوبرنيقوس. غير أننا لا نستطيع أن نحاول إلغاء المظاهر الطبيعية أو دحضها عبر رؤية الأشياء من خلال «عيون» الفهم العلمي. وهو أمر عديم الجدوى؛ لا لأن ما نراه بأعيننا له واقع حقيقي بالنسبة لنا وحسب؛ بل لأن الحقيقة التي يدعيها العلم هي ذاتها حقيقة نسبية بالنسبة لتوجّه عالم محدد، ولا يمكن أن تدعي إطلاقاً أنها تشمل الكلّ. غير أن ما يفتح كليةَ توجّه عالمنا إنما هي اللغة حقيقةً، في كلية اللغة هذه، تحتفظ المظاهر بشرعيتها مثلما هو حال العلم تماماً.

لا يعني هذا، بطبيعة الحال، أن اللغة هي سبب القدرة العقلية على الاستمرار، بل يعني فقط أن مباشرية رؤيتنا للعالم ورؤيتنا لأنفسنا، اللتين نحقق فيهما الاستمرار، يُحفَظان ويتغيران ضمن اللغة؛ لأننا نأتي، نحن الكائنات

---

(85) Karl-Otto Apel, "Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft." *Festschrift for Weisgerber*, pp. 25f. (repr. In Apel, *Transformation der Philosophie* [2 vols.: Frankfurt, 1973], I, 106-37).

يبين كارل - أوتو آبل صائباً، في مقالته هذه، أن ما يقوله الناس عن أنفسهم يجب أن لا يفهم كتقريرات موضوعية تتعلق بكائن معين. لذلك سيكون دحض هذه البيانات بتبيان دائريتها المنطقية الفارغة أو تناقضاتها بلا معنى.

المتناهية، من بُعد ومن فترة في الزمان. وفي اللغة، يصبح واقع ما وراء الوعي الفردي مرئياً.

لذلك، لا يعكس الحدث اللفظي ما يستمر فقط، بل ما يتغير في الأشياء أيضاً. بوسعنا اكتشاف الطريقة التي تتغير بها الأعراف والقيم من الطريقة التي تتغير بها الكلمات. وفي عالم اللغة الألمانية مثلاً، تنطوي كلمة Tugend («فضيلة») الآن على دلالة ساخرة دائماً تقريباً[86]. وإذا استخدمنا كلماتٍ أُخرَ، بدلاً من ذلك، لكي نعبر بتحفّظ عن استمرارية المعايير الأخلاقية في عالم تحوّل عن المواضعات الراسخة، فإن مثل هذه العملية إنْ هي إلاّ مرآة لما هو واقعي. وغالباً ما يصبح الشعر أيضاً اختباراً لما هو حقيقي، إذ إن القصيدة تُنبّه على الحياة السرية في الكلمات التي بدا أنها استُنْفِدَتْ ورَثّتْ، كما أن القصيدة تعرّفنا على أنفسنا. ومن الواضح أن بإمكان اللغة أن تحقق كلّ ذلك لأنها ليست إبداعاً للفكر التأملي، بل هي ذاتها تساعد في صياغة توجّه العالم الذي نحيا فيه.

لدينا، إذن، تأكيد لما قررناه آنفاً؛ أي أن العالم نفسه يقدم نفسَه في اللغة. والتجربة اللغوية للعالم هي تجربة «مطلقة». فهي تتجاوز جميع الطرق النسبية التي يطرحها الوجود؛ وذلك لأنها تشمل الوجود ـ في ـ ذاته بأسره، أيّاً كانت العلاقات (أو الطرق النسبية) التي تظهر فيها دائماً. أما تجربتنا اللفظية للعالم فهي تجربة سابقة على كلّ شيء يُميَّز ويخاطَب كشيء موجود .إن اللغة والعالم يرتبطان بطريقة أساسية، وذلك لا يعني، حينئذ، أن العالم يصبح موضوعاً للغة. بل بالأحرى يكون موضوع المعرفة وعباراتها متضمّنيْن سلفاً وعلى الدوام في أفق عالم اللغة. ولا يدلّ كون التجربة الإنسانية للعالم تجربةً لفظيةً على أن العالم ـ في ـ ذاته يكون موضوعاً للغة[87].

• إن عالم الموضوعات التي يعرفها العلم، ومنها يستمدّ موضوعيته الخاصة،

---

(86) قارن مقالة ماكس شيلر "Zur Rehabilitierung der Tugend," in *Von Ursprung der Werte* (1919).

(87) [إن الصفحات الثلاث الآتية نُقّحت على نحو طفيف. انظر "Zwischen phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," *GW*, II, 3ff.]

هو عالم من النسبيات التي تحيط بها علاقة اللغة بالعالم. وفيه يكتسب مفهوم «الوجود ـ في ـ ذاته» سمة تحديد الإرادة. فما يوجد في ذاته مستقلّ عن إرادة المرء الخاصة وعن تخيّله. وأن يُعرَف هذا المفهوم في وجوده ـ في ـ ذاته يعني أن يوضَع تحت تصرّف المرء بحيث يمكنه أن يحسب حسابه؛ أي أن يستعمله لأغراضه الخاصة.

إن مفهوم الوجود في ذاته هو فقط، كما يمكن أن نرى، المعادل الظاهري للمفهوم الإغريقي الآتي: ما يتعلق في ذاته kath' hauto. والمفهوم الإغريقي هذا يعني ابتداءً الاختلاف الأنطولوجي بين كيان ما من حيث جوهره وماهيته من جهة وما يمكن أن يوجد فيه ويكون عرضة للتغير من جهة أخرى. فما ينتمي إلى الطبيعة الدائمة لكيان ما يمكن أن يُعرف دائماً بمعنى مبرز؛ أي أنه ذو ارتباط قبلي بالعقل الإنساني. أما من جهة العلم الحديث، فإن ما «موجود في ذاته» ليس له أدنى علاقة بهذا الاختلاف الأنطولوجي بين الجوهري وغير الجوهري؛ فهو يتحدد، بالأحرى، بوصفه معرفة يقينية تتيح لنا السيطرة على الأشياء. فالوقائع اليقينية تشبه الشيء (Gegenstand) ومقاومته (Widerstand) بحيث يتعين على المرء أن يضعه في اعتباره. فما موجود في ذاته هو إذن، وكما بين ماكس شيلر، شيء يتناسب مع طريقة معينة في الإرادة والمعرفة[88].

وهذا لا يعني أن علماً معيناً يعنى بطريقة خاصة بالهيمنة على ما موجود، وعلى هذا الأساس يريد أن يهيمن ويحدد المعنى الحقيقي لما موجود في ذاته. وقد أكد شيلر صائباً أن نموذج العالم الذي تمثله الميكانيكا مرتبط بطريقة خاصة بالقدرة على صنع الأشياء[89]. غير أن المعرفة التي في العلوم الطبيعية جميعها هي «معرفة من أجل الهيمنة». ويتبين هذا بوضوح معين حين يضع العلم الحديث أهدافاً

(88) يظل هذا الأمر صحيحاً حتى رغم أن شيلر يفهم بشكل خاطئ المثالية المتعالية على أنها مثالية خصبة، ويعد "الشيء في ذاته" مناقضاً للإنتاج الذاتي للشيء.

(89) قارن بشكل رئيس مقالة ماكس شيلر "Erkenntnis und Arbeit," في *Die Wissensformen und die Gesellschaft (1926)* [وأعيد طبعها في أعماله الكاملة الجزء الثامن].

للبحث لا تحاول فقط أن تكون مختلفة منهاجياً عن المنهج الموحد للفيزياء الحديثة، بل يطالب أيضاً بتجسيد موقف بحثي مختلف. فهذا عالِم الحياة فون أوكسكول von Uxkull، مثلاً، يضع في دراساته البيئية بمقابل العالم الطبيعي كوناً حياً يتكون من عوالم حية متنوعة من النباتات والحيوانات والبشر.

يطالب البحث البيولوجي هذا بالتغلب على النزعة المركزية الإنسانية الساذجة التي تنطوي عليها الدراسة المبكرة للحيوانات عبر استقصاء البنى المعينة للأماكن التي تكتسب فيها الأشياء الحية وجودها. والعالم الإنساني، شأن بيئات الحيوان، مبني من عناصر متوفرة للحواس الإنسانية. فإذا نظرنا إلى «العوالم» على أنها تصاميم بيولوجية، فإن هذا على أية حال لا يفترض فقط وجود عالم الوجود في ذاته الذي تجعله الفيزياء متاحاً بحيث أن المرء يوجد مبادئ انتخابية طبقاً لها تبني المخلوقات المتنوعة عوالمها من المادة «الموجودة في ذاتها»؛ إنما هي تستنتج أيضاً الكون البيولوجي من الكون الطبيعي من خلال نوع من إعادة التصميم، وتفترض على نحو غير مباشر وجود الكون الطبيعي. وهذا يمثل بالتأكيد بحثاً من نوع جديد. إنه مسلك بحثي يُعرف اليوم عموماً بالبحث السلوكي. وهو يشمل، بصورة منطقية، العلوم الإنسانية أيضاً. وقد طور الآن علماً فيزيائياً يمكن للمرء بموجبه أن يتصور إدراكات الكائنات الإنسانية للزمان والمكان كحالة خاصة - تميز التوجه الإنساني على نحو خاص - من البنى الرياضية الأعقد مثلما ندرك اليوم عالم النحل، التي نفسر قدرتها على توجيه نفسها بالاستعانة بحساسيتها للأشعة فوق البنفسجية. ويولِّد هذا انطباعاً مفاده أن «عالم الفيزياء» هو العالم الحقيقي الموجود في ذاته، والواقع المطلق، إن صحّ التعبير، الذي ترتبط به جميع الأشياء الحية، كل بطريقته الخاصة.

ولكن، هل من الصحيح أن هذا العالم هو عالم الوجود في ذاته حيث يتمّ تخطي كل ما له علاقة بالدزاين، وحيث يمكن أن تسمى المعرفة علماً مطلقاً؟ وأليس مفهوم «شيء مطلق» هو نفسه متناقضاً مصطلحياً؟ وفي الواقع، لا يمكن لا للبيولوجيا ولا للكون الطبيعي أن ينكر علاقته النسبية الوجودية العينية. وبهذا الخصوص تشترك الفيزياء والبيولوجيا بالأفق نفسه، بحيث يكون من المحال

عليهما، بوصفهما علمين، أن يتجاوزاه. فهما يعرفان ما موجود، كما بين كانط، كشيء معطى في الزمان والمكان، وكموضوع للتجربة. وهذا يوضح المعرفة المتقدمة التي يهدف إليها العلم. إن عالم الفيزياء لا يمكن أن يُنظر إليه بوصفه الكل الذي يشمل كل ما موجود. فحتى في عالم مساوٍ معادل يحتوي على كل شيء، بحيث يكون ملاحِظ النظام متضمَّناً في المعادلات أيضاً، سيظل يفترض أن وجود عالِم فيزيائي، بوصفه الشخص الذي يجري الحسابات، لن يكون موضوعاً للحساب. والشيء نفسه يصدق على البيولوجيا التي تبحث في بيئات الأشياء الحية بما في ذلك البيئة الإنسانية. وما يُعرف في هذه البيئة يشمل بالتأكيد وجود العالِم نفسه، لأنه كائن حي وإنسان. ولكن لا يترتب على هذا أن علم البيولوجيا هو مجرد نتاج للحياة، وأنه ذو معنى بحد ذاته فقط. ففي الحقيقة، تدرس البيولوجيا ما موجود بنفس الطريقة بالضبط التي تدرس فيها الفيزياء، فهو لايدرس نفسه. فالوجود في ذاته الذي يتوجه إليه البحث، إنْ في الفيزياء أو في البيولوجيا، هو وجود ذو علاقة نسبية بالطريقة التي يوضع فيها الوجود موضع بحث. إن كلّ علم، بوصفه علماً، يتصور مقدماً حقلاً من الموضوعات بحيث يعرفها ليتحكم بها.

عندما نتأمل علاقة الإنسان بالعالم ككل كما تعبر عنها اللغة، نجد حالة مختلفة تماماً. فالعالم الذي يظهر في اللغة، وتشكله اللغة، ليس موجوداً في ذاته بالمعنى نفسه، وليس نسبياً بنفس المعنى الذي يكون فيه موضوع العلوم الطبيعية. فهو ليس وجوداً في ذاته بقدر ما لا يتميز بالموضوعية، ولا يمكن أن يُعطى في التجربة ككل شامل. ولكن العالم القائم ليس في علاقة نسبية مع لغة معينة أيضاً. فالعيش في عالم لغوي، كما هو حال الفرد العضو في جماعة لغوية، لا يعني أنه موجود في بيئة ما وجود الحيوانات في بيئتها. ونحن لا نستطيع أن نرى العالم اللغوي من الأعلى بهذه الطريقة، لأنه لا توجد لزاوية نظر خارج تجربة العالم في اللغة يمكنه أن يصبح فيها موضوعاً. والفيزياء لا توفر زاوية النظر هذه لأن العالم، أي كليانية ما موجود، ليس موضوعاً لبحثها وحسابها. ولا يوجد لدى علم اللغة المقارن، الذي يدرس بنية اللغات، أي زاوية نظر ليست لغوية يمكننا من خلالها أن نعرف خاصية الوجود في ذاته التي يتمتع بها ما موجود، بحيث يمكن للأشكال

المتنوعة للتجربة اللغوية للعالم أن تنبني، كانتخاب تخطيطي، مما موجود في ذاته بطريقة مناظرة لمواطن الحيوانات التي ندرس مبادئ تركيبها. في الحقيقة، إن كل لغة لها علاقة مباشرة بلانهائية الكائنات. فامتلاك لغة يتضمن شكلاً للوجود يختلف تمام الاختلاف عن الطريقة التي تتقيد بها الحيوانات بموطنها. والبشر عندما يتعلمون لغة أجنبية لا يغيرون علاقتهم بالعالم مثل حيوان مائي يصبح برياً، إنما هم بالأحرى يثرونه ويوسعونه من خلال عالم اللغة الأجنبية، وذلك حين يحتفظون بعلاقتهم الخاصة بالعالم. فكل من له لغة «له» عالم.

فإن كنا على وعي بهذا، فإننا لن نعود نخلط وقائعية اللغة بموضوعية العلم. فالمسافة التي تتضمنها علاقة لغوية بالعالم لا تنتج بحد ذاتها الموضوعية التي تحققها العلوم الطبيعية عبر إزالة العناصر الذاتية من العمليات الإدراكية. فالمسافة التي تتضمنها اللغة ووقائعيتها هي، بالطبع، إنجازات أصيلة أيضاً، ولا تحدث آلياً. فنحن نعرف كيف أن التعبير عن التجربة في كلمات يساعدنا على معالجتها. فهي كما لو أن مباشريتها التهديدية، أو حتى المبطلة، تُزاح إلى الخلف، ويعاد تأسيسها، ويصير من الممكن التواصل معها، ومن ثم يمكن معالجتها. بأي حال، فإن هذه المعالجة للتجربة هي شيء مختلف عن طريقة معالجة العلم لها، فالعلم يضفي عليها الجانب الموضوعي [أو يشيئها] ويجعلها في خدمة أيّ غرض كان. فما أن يكتشف عالم قانوناً طبيعياً يضعه تحت سلطته. أما التجربة الطبيعية للعالم كما يتم التعبير عنها في اللغة فلا يوجد فيها شيء من هذا القبيل. إن استعمال اللغة لا يتضمن بأيّ حال من الأحوال جعل اللغة متوفرة للطلب وقابلة للحساب. إن العبارة أو الحكم ليست مجرد شكل معين من بين التوجهات اللغوية العديدة الأخرى؛ فهي تظل مرتبطة بإحكام بتوجه المرء الحياتي. وبالنتيجة، فإن العلم الموضوعي يعتبر لغوية التجربة الطبيعية للعالم مصدراً للأحكام المسبقة. فالعلم الجديد، كما يعلمنا مثال بيكون، كان عليه من خلال منهجه في القياس الرياضي الدقيق أن يترك مجالاً لبناءاته الخاصة عبر معارضة مباشرة لأحكام اللغة المسبقة وغائيتها الساذجة[90].

(90) قارن ص467.

ومن جهة أخرى، هناك ارتباط إيجابي بين وقائعية اللغة وقابلية الإنسان للعلم. وهذا واضح على نحو خاص في العلم القديم، حيث كانت ميزته وضعفه الخاصين يتمثلان في أنه نشأ في التجربة اللغوية للعالم. ولغرض التغلب على هذا الضعف، أي مركزيته الإنسانية، أنكر عليه العلم الحديث ميزته أيضاً المتمثلة في مكانته في توجه الإنسان الطبيعي في العالم. ومفهوم «النظرية» يمكن أن يوضح ذلك جيداً. فما يدعوه العلم الحديث «نظرية» يبدو أن ليس له أية علاقة بالطريقة التي يقارب بها الإغريق رؤية نظام العالم ومعرفته. فالعلم الحديث وسيلة بناء يمكن من خلالها لمّ التجارب معاً بطريقة موحدة، وجعلها تحت السيطرة. لذلك نستخدم التعبير «بناء» نظرية. وهذا يدل ضمناً على أن النظريات تعقب إحداها الأخرى، ومن البدء تستحق كل واحدة مشروعية مشروطة فقط، أعني بقدر ما أن التجربة لا تغير عقولنا. إن النظرية القديمة ليست وسيلة بالمعنى نفسه، ولكنها الغاية نفسها: الطريقة العليا للوجود الإنساني[91].

ورغم ذلك فهناك روابط وثيقة بينهما. ففي كلتا الحالتين يتم التغلب على المنفعة العملية أو النفعية التي ترى كل شيء في ضوء أهداف المرء وأغراضه. ويخبرنا أرسطو أن الموقف النظري يمكن أن يتبلور فقط عندما تتوفر ضروريات الحياة[92]. وحتى الموقف النظري للعلم الحديث لا يوجه تساؤلاتنا عن الطبيعة لأغراض عملية معينة. صحيح أنه يهدف من طريقته في المساءلة والبحث إلى الهيمنة على ما موجود، ولذلك يجب أن يسمى في ذاته بالعملي. ولكن تطبيق معرفته أمر ثانوي في نظر العالِم، بمعنى أن التطبيق الذي ينتج عن المعرفة يأتي مع ذلك بعدئذ فقط، لذلك فإنه ما من أحد يكتشف شيئاً في المعرفة يحتاج إلى أن يعرف الغرض الذي تُستخدم لأجله. ومع ذلك، فرغم التشابهات تحمل الآن كلمتا «نظرية» و «النظري» معنيين مختلفين. فمفهوم «النظري» في الاستعمال الحديث مفهوم يدلّ على السلب تقريباً. إذ يكون شيء ما نظرياً عندما لا يتمتع بخاصية

(91) [See my "Lob der Theorie," in *Lob Theorie* (Frankfurt, 1983), pp. 26-50 (*GW*, X)].

(92) *Metaphysics*, I, 1.

محددة تتعلق بالغاية من الفعل. ومن الجهة الأخرى، تهيمن على النظريات المتصورة نفسها فكرة البناء؛ أي أن المعرفة النظرية نفسها تُتصور بموجب إرادة الهيمنة على ما موجود: فهي وسيلة وليست غاية. إن «النظرية» بالمعنى القديم هي مع ذلك شيء مختلف تماماً. فليست هناك مجرد أنظمة موجودة بحد ذاتها يتمّ التفكير فيها، إنما تعني «النظرية» المشاركة في النظام الكلي نفسه[93].

يستند هذا الاختلاف بين النظرية عند الإغريق والعلم الحديث، في رأيي، إلى التوجهات المختلفة للتجربة اللغوية للعالم. كانت المعرفة الإغريقية، كما بينتُ آنفاً، تقع ضمن اللغة إلى حدّ كبير، لذلك تكون عرضة لإغواءاتها، وصراعها ضدّ قدرة الكلمات وسلطتها لم يقدها إلى نموذج للغة رمزية محضة، يكون غرضها التغلب التام على سلطة اللغة كما هو شأن العلم الحديث وتوجهه نحو الهيمنة على الموجود. فكل من الرموز الحرفية التي يستخدمها أرسطو في المنطق وطريقته النسبية في وصف سير الحركات في الطبيعة مختلفتان تماماً عن الطريقة التي تطبَّق فيها الرياضيات في القرن السابع عشر.

ونحن لا نستطيع تجاهل هذه الحقيقة مهما شددنا على أن الإغريق كانوا مؤسسي العلم. فتلك الأيام تكون من الخوالي عندما اعتُبر المنهج العلمي الحديث معياراً، وعندما أُوِّل افلاطون بموجب كانط، ومفهوم المثال بموجب القانون الطبيعي (الكانطية المحدثة)، أو عندما أُثني على ديموقريطس بوصفه المؤسس للمعرفة الآلية الحقيقية للطبيعة. وما علينا سوى أن نتأمل في الرفض الأساسي الذي قابل به هيغل الموقف العقلاني بموجب مفهوم الحياة من أجل رؤية تحديدات هذا المقترب[94]. ويبدو لي أن هيدغر يبلغ، في كتابه **الوجود والزمان**، موقفاً يمكن أن

(93) قارن ص200 في أعلاه.

(94) والحقيقة إن وصف هيغل التزامني للموقف العقلاني، الذي يرى مُثُل أفلاطون، بوصفها عالمَ قوانين ساكناً، على نفس مستوى معرفة الطبيعة التي تحرزها الميكانيكا الحديثة، أقول إن هذا الوصف يتوافق مع النظرة الكانطية المحدثة تماماً (قارن على سبيل المثال حديثي في ذكرى پول ناتورب في: Natorp, *Philosophische Systematik*, XVII, n., repr. In my *Philosophical Apprenticeships*, tr. Robert R. Sullivan [Cambridge, =

ننظر منه إلى الاختلافات والتشابهات بين العلم الإغريقي والعلم الحديث. فهو عندما بين أن مفهوم الحضور أمامنا هو شكل ناقص للوجود، واعتبره خلفية الميتافيزيقا الكلاسيكية واستمرارها في المفهوم الحديث عن الذاتية، كان يلتمس ارتباطاً أنطولوجياً صحيحاً بين النظرية عند الإغريق والعلم الحديث. فوفقاً لأفق تأويله الزماني للوجود، تكون الميتافيزيقا الكلاسيكية ككل أنطولوجيا لماهو حاضر أمامنا، والعلم الحديث، الذي يجهل نفسه، وريثها في ذلك. لكن لا شك في أن النظرية الإغريقية تحتوي عنصراً آخر أيضاً. فالنظرية لا تدرك ما هو حاضر أمامنا بوصفه الشيء نفسه، الذي يظل يحتفظ بمنزلته كـ «شيء». وهيدغر نفسه شدد في أعماله المتأخرة على أن تجربة الشيء بقدر مالها من علاقة طفيفة بعملية تأسيس ما هو حاضر أمامنا لها علاقة بتجربة ما يسمى بالعلوم التجريبية[95]. وهكذا علينا أن نحافظ على منزلة الشيء والطبيعة المرجعية التي تتمتع بها اللغة من الحكم المسبق الناشيء في أنطولوجيا ما هو حاضر أمامنا وفي مفهوم الموضوعية كذلك.

يفيد منطلقنا أن تجربة العالم المتكونة لغوياً لا تعبر عما هو حاضر أمامنا، أي ذلك الذي يمكن حسابه وقياسه، إنما تعبر عما موجود: ذلك الذي يدرك كشيء موجود ودال. وبوسع عملية الفهم التي تحدث في العلوم الأخلاقية أن تتعرف على نفسها هنا، وليس في النموذج المنهاجي للبناء العقلاني الذي يهيمن على العلم الطبيعي الحديث المتأسس رياضياً. ونحن إن قلنا إن الوعي المتأثر تاريخياً يتحقق في اللغة، فإن السبب في ذلك يعود إلى أن اللغة تميز تجربتنا

= Mass.: MIT Press, 1985], pp.21-26 مع اختلاف مفاده أن الكانطية المحدثة تعلي إلى مستوى مثال منهاجي مطلق ما كان، بالنسبة لهيغل، مجرد حقيقة وجب تجاوزها. [بصدد نظرية الذرات انظر مقالتي .79-263 ,GW, V ,(1934) "Antike Atomtheorie"].

(95) عن "الشيء" انظر (Vorträge und Aufsätze, pp.164f) وطبقاً لمنحى فكره المتأخر يخرج هنا هيدغر على نظرته الشمولية للـ"النظرية" بموجب مفهوم ما هو حاضر أمامنا التي دشنها في كتابه **الوجود والزمان** (see Vorträge, pp. 51f) [انظر مقدمتي لكتاب هيدغر **أصل العمل الفني**، (Stuttgart: Reclams Universal-Bibliothek, 1960), pp. 102-25, repr. In my *Heideggers Wege: Studien Spätwerk* (Tübingen, 1983), pp.81-92 (now *GW*, III)].

الإنسانية للعالم بعامة. وبقدر ما يصبح «العالم» موضوعاً في اللغة بصورة قليلة، يكون الأثر التاريخي موضوعاً للوعي التأويلي بصورة قليلة.

وكما أن الأشياء، أي وحدات تجربتنا للعالم التي تتكون عبر ملاءمتها ودلالتها، أقول وكما أن الأشياء تُحمل إلى داخل اللغة، يُحمل التراث الذي يصلنا على الكلام ثانية في فهمنا وتأويلنا له. إن الطبيعة اللغوية لعملية الحمل هذه إلى داخل اللغة شبيهة بالتجربة الإنسانية للعالم بعامة. وهذا هو الذي يقود،في النهاية، تحليلنا للظاهرة التأويلية إلى مناقشة العلاقة بين اللغة والعالم.

ب. اللغة وسيطاً وبنيتها الفكرية

كانت التجربة الإنسانية للعالم ـ التي هي تجربة لغوية من حيثُ طبيعتُها ـ الخيطَ الذي ينتظم الميتافيزيقا الإغريقية في تفكيرها في الوجود منذ «رحلة أفلاطون في الكلمات». ولابدّ لنا من أن نبحث إلى أيّ مدىً كان الجواب ـ الذي أعطي آنذاك، وظلّ سارياً حتى هيغل ـ عن السؤال الذي نهتمّ به شافياً.

كان هذا الجواب جواباً لاهوتياً. إذ عدّت الميتافيزيقا الإغريقية، في تأملها في وجود الكائنات، هذا الوجود وجوداً يحقق ذاته في التفكير. وهذا التفكير هو تفكير العقل nous الذي يُدرَك كأسمى وجود وأكمله، وجود يضمّ بين جنباته وجود الكائنات جميعاً. إن نطق اللوغوس يجلّي بنية الوجود في اللغة، وليس هذا التجلّي في اللغة، بالنسبة للتفكير الإغريقي، سوى حضور الوجود ذاته، سوى انكشاف حقيقته aletheia. ويعدّ التفكير الإنسانيّ لاتناهي هذا الحضور إمكانه المتحقق، وجانبه الإلهي.

نحن لا نجاري هذه الطريقة في التفكير في نسيانها الشهير، ولذا سيتوجب علينا أن نفكر في مسألة إلى أيّ مدىً يمكننا أن نتبع انبعاثها المبني على المفهوم الحديث عن الذاتية كما تأسس في المثالية المطلقة لدى هيغل. ذلك أننا مقودون بالظاهرة التأويلية؛ وأساسُها الذي يحدد كلّ شيء آخر إنما هو تناهي تجربتنا التاريخية. ولكي نشفي غليل هذه المسألة، اتبعنا محاولة اللغة التي لا تنعكس فيها بنية الوجود ببساطة، ففي اللغة بالأحرى يكون نظام تجربتنا نفسها وبنيتها متشكلةً أصلاً ومتغيرةً باطراد.

إن اللغة هي سجلّ التناهي ليس بسبب من أن بنية اللغة الإنسانية متعددة الأنواع، بل لأن كلّ لغة كلما تعبّر عن تجربتها للعالم تبقى تتشكل باستمرار وتتطور. فهي متناهية لا لأنها لا تشمل اللغات الأخرى كلها في وقت واحد، بل لأنها ببساطة لغة. ولقد قمنا بتأمل نقاط التحوّل في الفكر الأوربي المعنيّ باللغة، فتعلمنا منها أن حدث اللغة ينسجم مع تناهي الإنسان بمعنى أكثر جذرية مما هو مقدَّم في التفكير المسيحي عن الكلمة. فمن اللغة بوصفها وسيطاً تكشّفت كلية تجربتنا للعالم، لاسيما التجربة التأويلية.

إن كلمة ما لا تمثل ببساطة كمالاً لـ«الجنس البشري»، كما آمن الفكر الوسيط. وعندما يكون وجود ما ممثَّلاً في العقل المفكر، فليس هذا الأمر انعكاساً لنظام وجود معطى سلفاً، وليس الطبيعة الحقيقية التي تبدو لعقل لامتناهٍ (عقل الخالق). ولكن الكلمة ليست أداة، مثل لغة الرياضيات، يمكنها أن تبني عالماً موضوعياً من الكائنات التي يمكن أن توضع تحت تصرّفنا عن طريق الحساب. فليس غير إرادة لامتناهية لعقل لامتناه تتمكن من تجاوز تجربة الوجود التي تناسب تناهينا. وإن وسيط اللغة وحده الذي يتوسط، فيما يتعلق بكلية الكائنات، الطبيعة المتناهية والتاريخية للإنسان بالنسبة إلى نفسه وإلى العالم.

الآن فقط يمكن للغز الجدلي الكبير عن الواحد والمتعدد ـ الذي فتن أفلاطون بوصفه رفضاً للوغوس والذي تلقى تعزيزاً غامضاً في التفكير الوسيط في الثالوث ـ أن يُمنَح أساساً صحيحاً ورئيساً. وحين عرف أفلاطون أن كلمة اللغة هي واحدة ومتعددة، اتخذ الخطوة الأولى فقط. فالكلمة الواحدة هي التي نقولها دائماً بعضنا لبعض والتي تقال لنا (لاهوتياً، كلمة الله)؛ غير أن وحدة الكلمة، كما شهدنا، تتكشف تدريجياً دائماً في خطاب منطوق. إن بنية اللوغوس والكلمة، كما أدركها الجدل الأفلاطوني والأوغسطيني، هي ببساطة التفكير في مضامينها المنطقية.

لكن هناك جدلاً آخرَ للكلمة، جدل يضفي على كلّ كلمة بعداً داخلياً من التعدد المضاعف: فكلّ كلمة تنبثق كما لو كانت تنبثق من مركز لترتبط بالكلّ الذي تكون من خلاله فقط كلمة. وكل كلمة تُحدث اللغة التي تنتمي إليها كي يترجع

صداها، وتحدث الرؤية للعامل ايت تسندها لكي تظهر للعيان. وهكذا، تحمل كلّ كلمة، مثلها مثل حدث لحظة ما، اللامقول الذي ترتبط به عن طريق الاستجابة والاستدعاء. ليست مناسبية الكلام البشري نقصاً طارئاً في قوته التعبيرية؛ إنها بالأحرى التعبير المنطقي عن الواقعية الحيّة للكلام الذي ينشّط كلية المعنى، من دون أن يكون قادراً على التعبير عنها كلياً[96]. فالكلام البشري بأسره محدود بطريقة تُذخَر ضمنه لامحدودية المعنى لكي توضَّح وتُفسَّر. وهذا هو السبب في أن الظاهرة التأويلية لا يمكن إيضاحها إلاّ في ضوء التناهي الرئيس للوجود، الذي هو وجود لغويّ كلياً.

تكلمنا من قبلُ على الطريقة التي ينتمي فيها المؤوّل إلى نصّه، ووصفنا الصلة الوثيقة بين التراث والتاريخ المعبَّر عنها في مفهوم الوعي المتأثر تاريخياً؛ وبوسعنا الآن أن نحدد على نحو أكثر دقة فكرة الانتماء على أساس تجربة العالم المتشكلة لغوياً.

وكما كان متوقعاً، يجعلنا هذ الأمر منشغلين بعدد من المسائل التي كانت الفلسفة متآلفة معها لأمد طويل. يشير الانتماء، في الميتافيزيقا، إلى العلاقة المتعالية بين الوجود والحقيقة، وهو يدرك المعرفة عنصراً للوجود ذاته وليست فعالية للذات ابتداءً. فالمعرفة المندمجة بالوجود هي افتراض مسبق للفكر الكلاسيكي والوسيط كله. وما هو موجود هو شيء «حقيقيّ» من حيث طبيعته ـ أي الشيء الماثل أمام عقل لامتناه ـ ولهذا السبب فقط يكون من الممكن بالنسبة للفكر الإنساني المتناهي أن يعرف الكائنات. وهكذا، لا يبدأ الفكر هنا من مفهوم ذات توجد مستقلة وتجعل كلّ شيء آخر موضوعاً. على العكس، يحدد أفلاطون وجود «النفس» كشيء مشارك في وجود حقيقي ـ أي كشيء منتمٍ إلى عالم المُثُل ـ ويقول أرسطو إن النفس هي، بمعنى معين، كلّ شيء يوجد[97]. في هذا التفكير، وجود

(96) لقد جلّى هانز ليس، في دراسته "منطق تأويليّ hermeneutical logic" الحدود الضيّقة لمنطق القضايا التقليدية وكشف البعد التأويلي للظواهر المنطقية.

(97) Plato, *Phaedo*, 72; Aristotle, *De Anima*, III, 8, 431 b 21.

لروح واعية بذاتها من دون العالم الذي يتوجب عليه أن يجد طريقه إلى الوجود الدنيوي: فكلاهما ينتميان أصلاً بعضهما إلى بعض. والعلاقة بينهما أساسية.

رعى الفكر المبكر هذه القضية بمنح الغائية وظيفة أنطولوجية كلية. وليس من باب المصادفة، في هذا السياق، أن الوسطاء الذين يتحقق من خلالهم شيء ما برهنوا على ملاءمتهم لتحقيق الغاية؛ بالأحرى، هم اختيروا منذ البدء كوسائل ملائمة. وهكذا فإن ترتيب الوسائل من أجل الغايات هو ترتيب قبلي. ونحن نسمي هذا الوضع الغرضية، ونعرف أن ليس الفعل الإنساني العقلاني هو الغرضي فقط بهذه الطريقة؛ بل كذلك حيث لا يكون هناك شكّ في تعيين الغايات واختيار الوسائل ـ كما في جميع العلاقات الحيّة ـ فإن هذه العلاقات يمكن تصورها فقط ضمن مفهوم الغرضية، كما في الانسجام المتبادل للأعضاء بعضها مع بعض[98]. وهنا أيضاً يكون الكلّ في علاقاته أكثر أصالةً من أجزائه. ولعلنا لا نستخدم مفهوم التكيّف، حتى في نظرية التطور، إلا بتحفّظ، مادامت هذه النظرية تفترض أن الموقف الطبيعي هو موقف يفتقر إلى التكيّف؛ كما لو كانت المخلوقات موضوعة ضمن عالم كان عليها أن تكيف نفسها معه على نحو متأخر[99]. في الواقع، كما يشكّل التكيّف سلفاً علاقة المخلوق بالحياة، كذلك يتحدد مفهوم المعرفة، الذي يهيمن عليه فكر الغايات والوسائل، كتنسيق طبيعي للعقل الإنساني مع طبيعة الأشياء.

في العلم الحديث، يكون هذا التصور الميتافيزيقي عن كيفية انتماء الذات العارفة إلى موضوع المعرفة تصوراً لا مسوّغَ له[100]. إذ يكفل نموذجه المنهاجي أن كلّ خطوة من خطواته يمكن أن تعاد إلى العناصر التي بُنيت منها معرفته، بينما تفقد الوحدات الغائية المهمة، من مثل «الشيء» أو «الكلّ العضوي»، شرعيتها.

(98) حتى نقد كانط لملكة الحكم الغائية يأخذ بعين الاعتبار هذه الضرورة الذاتية.

(99) قارن دراسة هانز ليبس عن نظرية غوته في الألوان في *Die Wirklichkeit des Menschen, pp.108 ff*.

(100) برأيي، إنه لمجرد اضطراب القول بأن "اللاتحديد" في الفيزياء الكمية ـ الذي يظهر بسبب أن "الطاقة" الناشئة مع الملاحِظ تتضارب مع الموضوع الملاحَظ، والذي يبدو هو نفسه كعنصر في المقادير المتناسبة، إنما هو جزء مكوّن للموضوع].

وعلى وجه التحديد، بدّدت نزعة العلم الأرسطي والمدرسي اللفظية التي ألمعنا إليها سابقاً، بدّدت التنسيق القديم بين الإنسان والعالم الذي وُضع على أساس فلسفة اللوغوس.

لكن العلم الحديث لا ينكر أبداً نسبته إلى السلف الإغريقي، مهما أصبح، منذ القرن السابع عشر، واعياً بذاته وبإمكانياته غير المحدودة التي انفتحت عليه. ونحن نعلم أن محاولة ديكارت الحقيقية في المنهج، أي «قواعده»، إعلانه الحقيقي عن العلم الحديث، لم يظهر إلاّ بعد وفاته بوقت طويل. وعلى أية حال، وضعت تأملاته الفكرية في انسجام المعرفة الرياضية للطبيعة مع الميتافيزيقا، وضعت مهمةً لعصر بأكمله. وباطراد حاولت الفلسفة الألمانية من لايبنز إلى هيغل أن تستكمل علم الفيزياء الجديد بالعلم الميتافيزيقي والتأملي الذي يحيي إرث أرسطو ويحافظ عليه. ولنا أن نتذكر اعتراض غوته على نيوتن الذي شاطره إياه شيلنغ، وهيغل، وشوبنهاور.

لهذا السبب، ليس من المفاجئ إذا ما تبنينا مرة أخرى هذا الإرث بعد قرن آخر من التجارب النقدية التي وفرها العلم الحديث لاسيما الوعي الذاتي للعلوم التاريخية. وإذا أردنا أن نفيَ الموضوع حقَّه، فإن تأويلية العلوم الإنسانية ـ التي ظهرت أولاً باهتمامات ثانوية وفصلاً متواضعاً من موروث المثالية الألمانية ـ تعود بنا إلى مشكلات الميتافيزيقا الكلاسيكية.

يمكن رؤية هذا الوضع في الدور الذي لعبه مفهوم الجدل في فلسفة القرن التاسع عشر. فهو يشهد على استمرارية المشكلة منذ أصلها الإغريقي. وحين يتعلق الأمر بمسألة فهم القوى فوق الذاتية التي تسيطر على التاريخ، فللإغريق باعٌ أطول ممّا لنا نحن؛ ذلك أننا متورطون في مآزق النزعة الذاتية. وهم لم يسعوا إلى تأسيس موضوعية المعرفة على الذاتية. بالأحرى، عدّ تفكيرُهم نفسَه دائماً عنصراً من الوجود ذاته. واعتبر بارمنيدس هذا الأمر أهمّ معلم في الطريق إلى حقيقة الوجود. لم يكن الجدل، هذا التعبير عن اللوغوس، بالنسبة للإغريق حركة يقوم بها الفكر؛ فما يجربه الفكر هو حركة الشيء ذاته. إن حقيقة أن هذا الوضع يبدو شبيهاً بوضع هيغل، فهو لا يعني أنه لم يكن هناك أيّ تحديث زائف، بل يبيّن

بالأحرى الترابط التاريخي. وهو تبنى، في موقف الفكر الحديث الذي وصفناه، نموذج الجدل الإغريقي بوعي[101]. ولهذا السبب، مَنْ كان يريد التعلّم من الإغريق، يجب عليه دائماً أن يتعلم من هيغل أولاً. إذ يكرر بوضوح كلّ من جدله لحتميات الفكر وجدله لأشكال المعرفة التوسط التام بين الفكر والوجود الذي كان سابقاً العنصر الطبيعي للفكر الإغريقي. تنشد نظريتنا التأويلية تبيان الصلة المتبادلة للحدث بالفهم، وهي تعود بنا إلى پارمنيدس وهيغل أيضاً.

وهكذا، حين نتبنى مفهوم الانتماء الذي كسبناه من مآزق النزعة التاريخية لنربطه بخلفية الميتافيزيقا العامة، فإننا لا نحاول أن نحيي المذهب الكلاسيكي عن معقولية الوجود أو أن نطبقه على العالم التاريخي. فهذا سيكون مجرد تكرار لهيغل، تكرار لا يقف بوجه كانط ووجهة النظر التجريبية عن العلم الحديث، ولا يقف ابتداءً بوجه تجربة التاريخ التي لم تعد مقودةً بمعرفة الخلاص. إننا ببساطة نتبع ضرورة داخلية للشيء ذاته إذا تجاوزنا مفهوم موضوع الفهم وموضوعية الفهم متجهين صوب فكرة مؤداها أن الذات والموضوع ينتميان بعضهما إلى بعض. لقد ساقنا نقدنا للوعي الجمالي والتاريخي إلى نقد تصور الموضوعي، وذلك لكي نفصل أنفسنا عن الأساس الديكارتي للعلم الحديث، ولكي نحيي مفاهيم من الفكر الإغريقي. بيد أننا لا نستطيع ببساطة أن نتبع الإغريق أو فلسفة الهوية في المثالية الألمانية: فنحن نفكر انطلاقاً من مكانة اللغة بوصفها وسيطاً.

وطبقاً لوجهة النظر هذه، لا يعود بالإمكان اعتبار مفهوم الانتماء علاقةً غائية للعقل بالبنية الأنطولوجية لما موجود، مثلما فُهمت هذه العلاقة في الميتافيزيقا. إذ تنجم شؤون مختلفة تماماً عن حقيقة أن التجربة التأويلية هي تجربة لغوية من حيثُ طبيعتُها، فهناك حوار بين التراث ومؤوِّله. والشيء الأساسيّ هنا هو أن شيئاً ما يحدث[102]. فلا عقل المؤوّل يتحكم في ما توصل إليه كلمات التراث، ولا بإمكان

(101) قارن دراستي "هيغل وجدل الفلاسفة القدامى"، في كتاب **جدل هيغل: خمس دراسات تأويلية**، ترجمة. كريستوفر سمث (نيو هافن: مطبعة جامعة ييل، 1976)، ص5-34.

(102) [عن أولوية المحادثة على القول الاستطرادي انظر المقالات في *GW, II, 121-217* المجموعة تحت عنوان "Ergänzungen"].

المرء أن يصف على نحو ملائم ما يحدث هنا بوصفه معرفة متقدمة لما هو موجود، لذلك سيتضمن عقل لامتناه كلّ شيء يمكن أن يفصح عن كلّ التراث. ويعني فعل «الحدوث» ـ منظوراً إليه من وجهة نظر المؤوّل ـ أن المؤوّل ليس عارفاً يبحث عن موضوع، «يكتشف» بوسائل منهاجية ما عُنيَ حقيقةً، وما كانت عليه ماهية الموقف فعلاً، مع أنه معاق ومتأثر على نحو طفيف بأحكامه المسبقة الخاصة. هذا هو الجانب الخارجي فقط من الحدوث التأويلي الفعلي. إنه يحفّز الحقل الدراسي المنهاجي الأساسيّ الذي يحوزه المرء لذاته. غير أن الحدوث الفعلي صار ممكناً فقط بسبب من أن الكلمة التي وصلت إلينا كتراث والتي نصغي إليها تواجهنا حقيقةً كما لو كانت تخاطبنا وتهتمّ بنا. وقد درستُ، فيما سبق، هذا الجانب من الموقف بوصفه منطقاً تأويلياً للسؤال وبيّنتُ كيف يصبح السائل هو المسؤول وكيف يُدرَك الحدوث التأويلي في جدل السؤال. وأنا أنوّه بهذا هنا لكي أحدد على نحو صحيح معنى الانتماء فيما يخصّ تجربتنا التأويلية.

ذلك أن هذا الحدوث، من جانب آخر؛ جانب «الموضوع»، يعني تفعيل، وفاعلية، مضمون التراث بإمكانات دلالته وتصاديه المتسعة باستمرار عن طريق الذين يتلقونه. ومادام التراث يتجدد التعبير عنه في اللغة، فالشيء الذي ينشأ لم يوجد من قبلُ، وهو يوجد من الآن فصاعداً. بوسعنا إيضاح ذلك بأي مثال من التاريخ. وسواء أكان النص التراثيّ قصيدةً أم خبراً عن حدث عظيم، فإن ما يُنقَل في كلّ حالة يظهر مرة أخرى إلى الوجود تماماً مثلما يقدّم هو نفسَه. ليس هناك وجود في ذاته يتكشف على نحو متزايد عندما تتحدث إلينا **إلياذة** هوميروس أو حملة الإسكندر على الهند في تملّك جديد للتراث؛ إذ كما في محاورة أصيلة، ينشأ شيء غير متضمَّن بذاته في أيّ من الأطراف.

إذا كنا نسعى إلى تحديد مفهوم الانتماء بأكبر دقة ممكنة، يجب أن نضع في البال الجدل الخاص الذي تنطوي عليه مسألة السمع *(hören)*. وليست المسألة فقط أن الذي يسمع هو الذي يخاطَب أيضاً، بل أن الذي يخاطَب أيضاً يجب أن يسمع ما إذا كان يريد أن يسمع أم لا. وعندما تنظر إلى شيء بوسعك أن تشيح النظر عنه بتحويل عينيك في اتجاه آخر، ولكنك لا تستطيع أن «تشيح بسمعك

عنه». وهذا الاختلاف بين الرؤية والسمع اختلاف مهمّ؛ لأن أولية السمع هي، كما رأى أرسطو، أساس الظاهرة التأويلية[103]. ليس هناك شيء غير متاح للسمع من خلال وسيط اللغة. وفي حين ليس لجميع الحواس الأخرى مشاركة آنية في كلية التجربة اللفظية للعالم، فهي تعرض فقط مفتاحاً لميادينها المحددة الخاصة، يكون السمع طريقاً مشرعاً أمام الكلّ لأنه قادر على الإصغاء إلى اللوغوس. وفي ضوء بحثنا التأويلي، تكتسب هذه البصيرة القديمة في أولوية السمع على البصر توكيداً جديداً. واللغة التي يكون السمع شريكها ليست كليةً بالمعنى الذي يمكن التعبير عن كلّ شيء فيها. بالأحرى، إن دلالة التجربة التأويلية هي أن اللغة، على النقيض من كل تجربة أخرى للعالم، تفتح بعداً جديداً تماماً، البعد العميق الذي يصل منه التراث إلى الناس اليوم. تلك هي دائماً الماهية الحقيقية للسمع، حتى قبل اختراع الكتابة: إذ يمكن للسامع أن يُصغي إلى الخرافات، والأساطير، وحقيقة الشعوب القديمة. وبالمقارنة مع السمع، لا يكون النقل الأدبي المكتوب للتراث، كما نعرفه، شيئاً جديداً؛ فهو يغيّر فقط الشكل ويجعل مهمة السمع الحقيقية أصعبَ.

يتخذ مفهوم الانتماء هنا تعريفاً جديداً. فالانتماء يحدث بمخاطبة التراث إيانا. وكلّ امرء يوضع في تراث ما ـ يصدق هذا، كما نعلم، حتى على الإنسان الذي يُطلقه الوعي التاريخي داخل حرية جديدة وواضحة ـ يجب أن يصغي إلى ما يصله منه. فحقيقة التراث تشبه الحاضر بانفتاحه المباشر على الحواس.

بطبيعة الحال، لا يتخذ نمط وجود التراث شكل آنيّةٍ مدركة حسياً. فاللغة، وتأويل نصوصها، هي التي يربط السامع الذي يفهمها حقيقتَها بتوجّهه اللغوي الخاص إلى العالم. وهذا التواصل اللغوي بين الحاضر والتراث هو، كما أوضحنا، الحدث الذي يحدث في الفهم كله. وعلى التجربة التأويلية أن تنظر إلى كلّ شيء

(103) Aristotle, *De sensu*, 473 a 3, and also *Metaphysics*, 980 b 23-25.

إن أسبقية السمع على الرؤية ناجم عن شمولية اللوغوس (الكلمة)، التي لا تناقض الأسبقية الخاصة للبصر على الحواس الأخرى كلها، وذلك ما يؤكده أرسطو غالباً (في **الميتافيزيقا**، I، 1 وفي أماكن أخرى). [انظر دراستي "Sehen, Hören," *Festschrift für Sühnel* (Heidelberg, 1984)].

يصبح حاضراً بالنسبة إليها على أنه تجربة أصيلة. فليس هناك حرية سابقة لتختار في ضوئها وترفض. ولا هي تستطيع أن تحتفظ بحرية مطلقة بأن تترك القضايا غير المحسومة مخصوصة بما يحاول المرء أن يفهمه. إنها ليس بوسعها ألاّ تصنع الحدث الذي هو هي ذاتها.

تعتمد بنية التجربة التأويلية، التي تناقض بذلك فكرة المنهاجية العلمية تناقضاً كلياً، تعتمد بذاتها على طبيعة اللغة كحدث كنا قد وصفناه مطوّلاً. وليست المسألة أن استعمال اللغة وتطورها هو عملية ليس لها معرفة مستقلة واختيار للوعي الذي يراقبها بانتباه. (من الأصحّ القول حرفياً إن اللغة تتكلمنا، بدلاً مما نتكلمها، ولذلك فإن الزمن، مثلاً، الذي كُتب فيه نصّ ما يمكن أن يتحدد من استعماله اللغوي بدقة أكبر من تحديده من مؤلفه). والمسألة الأهمّ هي المسألة التي أشرنا إليها مراراً وتكراراً؛ أعني أن ما يشكّل الحدث التأويلي تشكيلاً ملائماً ليست اللغة كلغة، سواء أكانت مجموعة من القواعد أو المفردات، فما يشكلها يكمن في بلوغ اللغة ما قيل في التراث: حدث هو تملّك وتأويل في آن. وهنا، يحقّ القول إن هذا الحدث لا يمثل فعلنا الذي نمارسه على الشيء، بل هو فعل الشيء نفسه.

يؤكد هذا الوضع تشابه مقتربنا مع مقترب هيغل وعالم الإغريق، الأمر الذي لاحظناه سلفاً. بدأ بحثنا من استيائنا من مفهوم المنهاجية الحديث. غير أن هذا الاستياء وجد تسويغه الفلسفي الأهمّ في احتكام هيغل الجليّ إلى مفهوم المنهاجية الإغريقي. فهو انتقد مفهوم المنهج الذي تعامل مع الشيء وهو غريب عليه، داعياً هذا الوضع بـ«التفكير الخارجي». فالمنهج الحقيقي كان فعلاً للشيء نفسه[104]. لا يعني هذا التوكيد، بطبيعة الحال، أن التعرّف الفلسفي ليس فعالية كذلك، حتى المحاولة التي تتطلب «محاولة المفهوم». بيد أن هذه الفعالية وهذه المحاولة لا تكمنان في معارضة ضرورة الفكر الجوهرية على نحو اعتباطيّ، والولع بهذا المفهوم الجاهز أو ذاك. ومؤكد أن الشيء لا يتخذ مجراه من دون إشراك تفكيرنا، بل يعني التفكيرُ كشفَ ما ينجم باستمرار من موضوع البحث نفسه. وإنه لجزء من

(104) Hegel, *Logik*, ed. Meiner, II, 330.

هذه العلمية أن تقمع المفاهيم «التي تميل إلى دسّ نفسها» وأن تصرّ على منطق الفكر. ونحن ما زلنا نسمي هذه العملية، منذ الإغريق، بالجدل.

في وصف المنهج الحقيقي، الذي هو فعالية الشيء نفسه، يستشهد هيغل بأفلاطون، الذي أُولع بأن يُرينا سقراطه في محادثة مع الشبّان من الرجال، والسبب هو أنهم كانوا على استعداد للمضيّ إلى حيث أفضت بهم أسئلة سقراط، بلا اعتبار للآراء المتداولة. وهو أوضح منهجه الخاص للتطور الجدليّ عن طريق هؤلاء «الشباب الطيّعين»، الذين لم يعرضوا أفكارهم الخاصة، بل تجنبوا بالأحرى اعتراض السبيل الذي قادهم إليه الموضوع. ليس الجدل هنا سوى فنّ إدارة محادثة ما لاسيما كشف الأخطاء في آراء المرء من خلال عملية طرح الأسئلة دون كلل أو ملل. يكون الجدل هنا إذن سلبياً؛ فهو يصيب آراء المرء بالاضطراب. ويعني هذا الضرب من الاضطراب، في الوقت نفسه، إيضاحاً؛ لأنه يفتح أعين المرء على الشيء. وكما في المشهد الشهير في محاورة **مينون** حيث يؤدي اضطرابُ العبد به، بعد انهيار جميع افتراضاته الهشّة، إلى الحلّ الصحيح للمهمة الرياضية التي أقامها، كذلك تتضمن السلبية الجدلية بأسرها إشارة إلى ما هو صحيح.

إن ملاحقة ما ينجم عن موضوع البحث على نحو متماسك يمكن أن تُظهر ما يكمن فيه، ليس فقط في الحوار التعليمي كله، بل الفكر كله. فالشيء نفسه هو الذي يؤكد قوة ذاته، إذا اعتمدنا كلياً على قوة الفكر وأهملنا المظاهر والآراء الواضحة. وبهذه الطريقة ربط أفلاطون الجدل الإيلي، الذي نعرفه من زينون على نحو رئيس، بفنّ سقراط في الحوار ورفعه إلى مستوى فكري جديد في محاورة **پارمنيدس**. تتغيّر تلك الأشياء وتصبح متناقضة عندما يفكر فيها المرء بصورة متماسكة، ذلك أن الفكر الذي يكتسب سلطة «اختبار ما ينجم عن التناقضات، من دون أن يعرف ماهيتها»[105]، هو تجربة الفكر التي يحتكم إليها هيغل حينما يفكر في المنهج ككشف ذاتي للفكر المحض حتى يكون كلاً منظماً للحقيقة.

والآن، فإن التجربة التأويلية التي نسعى إلى التفكير فيها انطلاقاً من وجهة

(105) Aristotle, *Metaphysics*, XII, 4, 1078 b 25. وقارن ص485 ـ 486 في أعلاه.

نظر اللغة كوسيط ليست هي بالتأكيد تجربة للتفكير بالمعنى نفسه الذي يكون فيه جدل المفهوم هذا الذي ينشد تحرير نفسه تحريراً كاملاً من سلطة اللغة. وعلى الرغم من ذلك، هناك شيء يشبه الجدل في التجربة التأويلية: كأن يكون أية فعالية للشيء نفسه، أي نشاط يمثّل، بخلاف منهاجية العلم الحديث، انفعالاً، وفهماً، وحدثاً يحدث.

للتجربة التأويلية صرامتُها الخاصة أيضاً: صرامة الإصغاء الذي لا يقاطعه شيء. والشيء لا يقدم نفسه للتجربة التأويلية من دون جهد خاص به؛ أي «أن يكون سلبياً تجاه ذاته». وعلى الشخص الذي يسعى إلى فهم نصّ ما أن يحتفظ بمسافة معينة من شيء محدد ـ أي عن كلّ شيء يحشر نفسه كمعنى متوقع على أساس أحكام الشخص المسبقة الخاصة ـ حالما يكون مرفوضاً من فحوى النصّ نفسه. وثمة معادل هنا حتى للتجربة المعكوسة (التي تحدث على نحو متواصل في الكلام، والتي هي التجربة الحقيقية للجدل). يجبرنا تفسير كلية المعنى التي يتوجه إليها الفهم على تكوين حدوس تأويلية وإعادتها مرة أخرى. إن إلغاء الذات في التأويل يجعل من الممكن للشيء ذاته ـ معنى النصّ ـ أن يؤكد ذاته. وحركة التأويل هي حركة جدلية؛ وليس السبب في ذلك ابتداءً أن سمة أحادية الجانب لكل عبارة يمكن أن تتوازن بالجانب الآخر ـ فهذه ظاهرة ثانوية في التأويل كما سنرى ـ بل لأن الكلمة التي تناسب معنى النصّ تأويلياً interpretatively تعبّر عن كلية هذا المعنى؛ أي أنها تتيح للامحدودية المعنى أن تُقدَّم ضمنها بطريقة محدودة.

إن هذا الجدل، مفهوماً على أساس وسيط اللغة، بمسيس الحاجة إلى المناقشة، وكذلك الطريقة التي يختلف فيها هذا الجدل عن الجدل الميتافيزيقي لأفلاطون وهيغل. وباتباع استعمال يمكن إيجاده لدى هيغل، نحن نسمي ما هو مشترك بالنسبة للجدل الميتافيزيقي والجدل التأويلي بـ«العنصر التأملي *speculative element*». والكلمة «تأملي *speculative*» تشير هنا إلى علاقة المرآة[106].

(106) قارن من أجل اشتقاق كلمة *speculum*: Thomas Aquinas, *Summa theologica*, II, 2, ques. 180,3, reply to obj. 2, والتوضيح النابه لـ"النظير التأملي" في: Schelling, *Bruno*, (*werke*, part I, IV, 237) "تخيّلْ الشيء وصورة الشيء التي تعكسها المرآة...".

فالانعكاس يتضمن استبدالاً مستمراً لشيء بآخر. وعندما ينعكس شيء على شيء آخر، لنقل انعكاس القلعة على البحيرة، يعني أن البحيرة تعكس صورة القلعة. ترتبط صورة المرآة جوهرياً بالرؤية الفعلية للشيء من خلال وسيط الملاحظ. إذ هي لا تتمتع بوجود مستقلّ؛ هي «مظهر» يتيح بذاته للشيء أن يبدو بموجب صورة المرآة. إنها مضاعفة لشيء يبقى واحداً. والسرّ الحقيقي للانعكاس هو عدم ملموسية الصورة، إعادة الإنتاج المحضة التي ترفرف أمام عين العقل.

حين نستخدم الآن كلمة «تأملي *speculative*» كما صاغها الفلاسفة حوالي العام 1800، ونقول مثلاً إن لشخص ما عقلاً تأملياً أو إن فكراً ما إنما هو بالأحرى تأمليّ، فإن خلف هذا الاستعمال يكمن مفهوم الانعكاس في المرآة. ويعني التأمليّ نقيضاً لدوغمائية التجربة اليومية. والشخص التأمليّ هو الذي لا يُسلِم نفسَه مباشرة إلى ملموسية المظاهر أو إلى التحديد الثابت للمعنى، بل هو القادر على أن يعكس، أو ـ لنعبّر عن ذلك بمصطلحات هيغلية ـ هو الذي يرى أن الـ«في ذاته» هو «من أجلي». يكون الفكر تأملياً إذا لم تكن العلاقة التي تؤكده مفهومةً كخاصية معزوّة على نحو لا لبس فيه إلى موضوع ما، وكصفة مميزة لشيء معطى، بل يجب أن تكون علاقة مرآوية، لا يكون فيها الانعكاس إلاّ مظهراً محضاً لما هو منعكس، تماماً مثلما يكون المرء امرأ الآخر، والآخرُ آخرَ المرء.

وصف هيغل الفكر التأملي في تحليله البارع لمنطق القضية الفلسفية[107]. وقد أوضح أن القضية الفلسفية تكون حكماً فقط في شكلها الخارجي؛ أي المحمول الذي يعزى لمفهوم الموضوع. وفي الواقع، إن القضية الفلسفية لا تتغاضى عن مفهوم الموضوع من أجل مفهوم آخر يكون على علاقة به؛ فهي تثبّت حقيقة الموضوع في شكل محمول. فعبارة «الله واحد» لا تعني أن من خصائص الله أن يكون واحداً، بل تعني أن الوحدة هي من طبيعة الله. وهنا لا ترتبط حركة التعريف بأساس ثابت للموضوع، «تتحرك فيه جيئةً وذهاباً». فالموضوع لا يُعرَّف

(107) [See my *Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische studien* (2nd ed., Tubingen, 1980) (*GW*, III)].

بهذا أو بذاك، باعتبار كذا وكذا. وهذا هو نمط التفكير التصويريّ، وليس نمط المفهوم. ونقيضاً لذلك في التفكير التصوّري، فالحركة الطبيعية للتعريف فيما وراء موضوع القضية تُعاق «وتغالبُ عقبةً إذا جاز التعبير. والبدء من الموضوع، كما لو أن هذا يبقى أساساً، يكشف عن أنه مادام المحمول هو الجوهر بالأحرى، فإن الموضوع يتحول في المحمول وبذلك يُلغى، ومادام ما يبدو أنه محمول أصبح الكتلة الكلية المستقلة، فإن الفكر لا يمكن أن يتحرك بحرية، بل يجعله هذا الوزن متوقفاً»[108]. وهكذا يدمر شكل القضية ذاته مادامت القضية التأملية لا تقرر شيئاً عن شيء؛ بالأحرى هي تقدم وحدة المفهوم. يكون للقضية الفلسفية، إذا جاز التعبير، قمتان بسبب هذه الحركة المعاكسة للمحمول؛ يقارنها هيغل بالإيقاع الذي ينبثق من عنصري الوزن والنبر، وينتج التناغم السلس نفسه.

يشكّل العائق الغريب ـ الذي يخضع له الفكر عندما تُكره مضامينُ قضيةٍ ما الفكرَ على أن يتخلى عن دأبه في الإدراك ـ يشكّل في الواقع تأملية الفلسفة بأسرها. ويبيّن تاريخ الفلسفة العظيم لهيغل أن الفلسفة كانت، منذ البداية، تأملاً بهذا المعنى. وحين تعبّر عن نفسها بمنطق القضايا الحملية ـ أي باستعمال مفاهيم ثابتة عن الله، والنفس، والعالم ـ فإنها تفشل عندئذ في فهم طبيعتها الخاصة ملاحقةً «نظرة أحادية الجانب لفهم موضوعات العقل». وطبقاً لهيغل، هذه هي طبيعة الميتافيزيقا الدوغمائية قبل كانط ومزيّة لـ«العصور الحديثة غير الفلسفية. ليس أفلاطون بالتأكيد مثل هذا الميتافيزيقي؛ وليس أرسطو على نحو أقلّ، مع أنه اعتُقد أن العكس صحيح أحياناً»[109].

إن الشيء المهمّ، بالنسبة لهيغل، هو أن نمثّل على نحو معبّر هذا العائق الداخلي الذي يخضع له الفكر عندما يعترض المفهومُ دأبَه في استنتاج الأفكار. يمكن للفكر غير التأملي أن يطالب بهذا إذا جاز التعبير. إذ إن له «حقّاً مشروعاً في أنه، بأيّ حال، غير معدود من نمط القضية التأملية». وما يمكن أن يطالب به هو

(108) Hegel, "Vorrede," *Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister*. P.50.

(109) Hegel, *Encyclopedia,* 36.

التعبير عن التدمير الذاتي الجدلي للقضية. «بمعرفة أخرى، يشكّل البرهان هذا الجانب من جوهر الشيء المعبَّر عنه. ولكن مادام الجدل انفصل عن البرهان، فُقِدَ، في الحقيقة، مفهوم البرهان الفلسفي». ومهما يكن ما يعنيه هيغل بهذا الأمر[110]، فإنه يسعى، بأية حال، إلى إعادة تأسيس معنى البرهان الفلسفي. يأخذ هذا في الحسبان الحركة الجدلية للقضية. هذا هو معنى التأمليّ حقيقةً، ويكمن العرض التأملي في التعبير عن هذا الوضع وحده. يجب على العلاقة التأملية، إذن، أن تتحول إلى عرض جدليّ. وهذا هو مطلب الفلسفة بالنسبة لهيغل. وما يسمى هنا تعبيراً وعرضاً ليس هو، في الواقع، فعلَ إيضاحٍ أو برهان لأحدهم؛ فالموضوع نفسُه يوضح نفسَه، بالأحرى، بالتعبير عن نفسه وعرضها. وهكذا يُجرَّب الجدل على نحو حقيقيّ عندما يخضع الفكر النقيض المبهم إلى مقابله. وفعل مواصلة ما ينجم عن الفكر يؤدي إلى هذه الحركة المفاجئة للنقيض؛ كما في حالة المرء الذي ينشد العدالة، حين يكتشف أن الالتزام الصارم بفكرة العدالة يصبح «تجريداً» ويتكشف عن كونه أكبر ظلم (summun ius summa iniuria).

يميّز هيغل هنا بين التأملي والجدلي. فالجدلي هو التعبير عن التأملي، وعرض ما متضمن حقيقةً في التأملي، وهنا، إلى هذا الحدّ، يكون تأملياً «على نحو حقيقيّ». ولكن مادام العرض، كما رأينا، ليس فعالية طارئة بل هو انبثاق للشيء نفسه، فإن البرهان الفلسفي بذاته ينتمي إلى الشيء. وصحيح أنه ينبثق، كما رأينا، من مطلب من مطالب التفكير والتخيّل الاعتياديّيْن. ومن هنا فإنه عرض للانعكاس الخارجي للفهم. ولكن مثل هذا العرض هو، على الرغم من ذلك، عرض خارجي في الواقع. وهو يرى نفسه بهذه الطريقة مادام الفكر لا يعرف أنه يتكشف أخيراً عن انعكاس الشيء في ذاته. وطبقاً لذلك، يؤكد هيغل الاختلاف بين التأملي والجدليّ في **تمهيد** كتابه **ظاهراتية العقل** فقط. لأن هذا التمييز هو تمييز

(110) "Vorrede," *Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister*. P.53.

هل هو يعني أرسطو أم ياكوبي والرومانسية؟ قارن مقالتي المنوّه بها في أعلاه هامش 101. وعن مفهوم "التعبير"، قارن ص451 ـ 452 وما بعدها في أعلاه والملحق رقم VI في أدناه.

ملغى ـ ولذلك لم يعد هيغل يحتفظ به ـ من وجهة نظر المعرفة المطلقة.

هذه هي النقطة التي يواجه فيها تقارب بحثي الخاص من الجدل التأملي لأفلاطون وهيغل حاجزاً أساسياً. فإلغاء التمييز بين التأملي والجدلي الذي وجدناه في العلم التأملي للمفهوم لدى هيغل يبيّن كم كان يعدّ نفسَه وريثاً لفلسفة اللوغوس الإغريقية. وما يسميه هو جدلياً وما يسميه أفلاطون جدلياً يعتمد، في الواقع، على إخضاع اللغة إلى الـ«عبارة». ومفهوم العبارة، المبرَّز جدلياً حدّ التناقض، هو نقيض طبيعة التجربة التأويلية والطبيعة اللفظية للتجربة الإنسانية للعالم. في الواقع، يتبع جدل هيغل أيضاً الروح التأملية للغة، ولكن طبقاً للفهم الذاتي لدى هيغل، فإنه يحاول أن يستمد تلميحاً من الطريقة الحيوية التي تحدد بها اللغةُ الفكرَ، وأن يرفعها إلى الوعي الذاتي للمفهوم عن طريق توسط الجدل في كلية المعرفة المعروفة. يبقى جدله، بهذا الخصوص، ضمن بُعدِ العبارات، ولا يبلغ بُعدَ التجربة اللغوية للعالم. هذه فقط بضعة مؤشرات على الطريقة التي تتعلق فيها الطبيعة الجدلية للغة بمشكلات التأويلية.

بأيّ حال من الأحوال، للغة ذاتها شيء تأمليّ بمعنى مختلف تماماً، ليس بالمعنى الذي ينتويه هيغل، كتصوّر غريزيّ مسبق للتفكير المنطقي، بل بالأحرى كتحقق المعنى، كحدث الكلام، والتوسط، وبلوغ الفهم. إن مثل هذا التحقق هو تحقق تأمليّ من حيثُ أن الإمكانات المحدودة للكلمة تُوجَّه صوب المعنى المقصود كتوجهها صوب اللامحدود. والشخص الذي لديه شيء يقوله إنما هو يبحث عن الكلمات ويجدها لكي يجعل من نفسه مفهوماً لشخص آخر. وهذا لا يعني أنه يكوّن «عبارات». وأيّ شخص جرّب عملية الاستجواب ـ حتى لو كان شاهداً فقط ـ يعلم معنى تكوين عبارة ما، وكم هو ضئيل المعنى الذي يريده المرء بعبارة ما. ففي عبارة ما، تُخفي الدقة المنهجية أفقَ معنى ما يقال؛ وما يبقى هو المعنى «المحض» للعبارات. وهذا ما هو حاصل في التدوين. غير أن المعنى الذي يُختزَل إلى ما يُقرَّر بهذه الطريقة هو دائماً معنى مشوّه.

من جهة أخرى، أن نقول ما يعنيه المرء ـ أن نكون مفهومين ـ يعني أن نمسك بالمقول مع لانهائية غير المقول في معنى واحد موحَّد، وأن نضمن أنه

مفهوم بهذه الطريقة. وأيّ شخص يتكلم بهذه الطريقة قد يستخدم استخداماً جيداً الكلمات العادية والمشتركة فقط، ويبقى قادراً على التعبير عن غير المقول والمقول. أي شخص يتكلم إنما هو يقوم بسلوك تأمليّ عندما لا تعكس كلماتُه الموجوداتِ، بل تعبّر عن علاقة بكلية الوجود. وهذا أمر مرتبط بحقيقة أن أيّ شخص يتكلم بما هو مقول، مثل أيّ شخص يدوّن عبارات، لا يحتاج إلى أن يشوّه معنى هذا المقول على نحو واعٍ، مع أنه يغيّره. ويظهر عنصر التفكير التأملي حتى في أشدّ حالات الكلام اليوميّ، أي اللاملموسية التي تظلّ هي إعادة الإنتاج الأصفى للمعنى.

تُلخّص الكلمةُ الشعرية كلَّ هذا الأمر. ففيها يكون من المشروع أن نرى الواقع الفعلي للكلام الشعري مصوغاً في «عبارة» شعرية. لأن من المجدي حقيقةً والضروري أن معنى الكلمة الشعرية يعبَّر عنه في ما يقال بحدّ ذاته، بلا توسّل معونة معرفة المناسبة. وإذا تشوّهت فكرة العبارة، في عملية بلوغ الفهم بين الناس، يحقق مفهوم العبارة هنا مراده. فالذي يشكّل واقع الكلمة الشعرية هو انفصال ما يقال عن أيّ رأي وتجربة ذاتيتين للمؤلف. ولكن ما الذي تقرره هذه العبارة؟

قبل كلّ شيء، من الواضح أن كل شيء يشكّل الكلام اليوميّ يمكن أن يتكرر في الكلمة الشعرية. وحين يرينا الشعرُ الناسَ في محادثة، فالمعطى في العبارة الشعرية عندئذ ليس العبارة التي يتضمنها تقرير مكتوب، بل إن كلية المحادثة تبدو كما لو كانت حاضرة بطريقة ملغزة. والكلمات التي توضع على لسان شخصية أدبية هي كلمات تأملية بالطريقة نفسها التي يكون فيها كلام الحياة اليومية تأملياً: فكما قلنا سابقاً، يعبّر المتكلم في كلامه عن علاقته بالوجود. وعلاوة على ذلك، عندما نتحدث عن عبارة شعرية، لا نعني أنها توضع على لسان شخص ما في عمل الأدب، بل نعني العبارة التي هي العمل نفسه ككلمة شعرية. لكن العبارة الشعرية بحدّ ذاتها عبارة تأملية، ذلك أن الحدث اللفظيّ للكلمة الشعرية يعبّر عن علاقته الخاصة بالوجود.

إذا أخذنا «نمط انبثاق الروح الشعرية» كما وصفها هولدرلين مثلاً، يصبح

واضحاً على الفور بأيّ معنى يكون فيه الحدث اللفظي للأدب تأملياً عندئذ. بيّن هولدرلين أن ابتداع لغة قصيدة ما يتضمن انحلالاً للكلمات المألوفة وأنماط التعبير كلها. «فالشاعر يحسّ بأنه هو نفسه تستولي عليه، في حياته الداخلية والخارجية كلها، النغمة الخالصة لإحساسه الأصلي، وهو يتفحّص نفسه في عالمه، فهو جديد ومجهول بالنسبة إليه، عالم فيه خلاصة تجاربه كلها، ومعرفته، وحدوسه وذكرياته، والفنّ والطبيعة، وهي تحضر نفسها ضمنه وبدونه؛ كلّ شيء يحضر كما لو كان يحضر لأول مرة، ولهذا السبب نفسه تكون غير مدركة، وغير محددة، ومنحلّة في مادة محضة وحياة محضة. والأشد خطورةً هو أنه لا يقبل، في هذه اللحظة، أيّ شيء معطى، ولا يبدأ من أيّ شيء وضعيّ، ذلك أن الطبيعة والفنّ، كما عرفهما ورآهما، لا يتكلمان قبل أن تحضر اللغة إليه...» (لاحظ كم هو قريب هذا الكلام من نقد هيغل للوضعية). والقصيدة، بوصفها عملاً ناجحاً ومعيارا، ليست النموذج بل الروح المستيقظة ثانية من حياة لامتناهية. (وهذا أيضاً يذكّر بهيغل). فهي لا تصف الكينونة ولا تدلّ عليها، بل تفتح عالماً إلهياً وإنسانياً أمامنا. إن العبارة الشعرية هي عبارة تأملية مادامت لا تعكس واقعاً موجوداً، ولا تعيد إنتاج المظهر المرئي بحسب الماهية، بل هي تمثّل المظهر الجديد لعالم جديد بوسيط تخيليّ من الاختراع الشعري.

لقد تبيّنا البنية التأملية لحدث اللغة في كلّ من الكلام اليوميّ والكلام الشعريّ. ولاحظنا سلفاً الشبه الداخلي ـ الذي يظهر بهذه الطريقة رابطاً الكلمة الشعرية بالكلام اليوميّ كتكثيف لهذا الأخير ـ من جانبه الذاتي والنفساني في الفلسفة المثالية وإحيائها لدى كروتشه وكارل وفوسلر[111]. وإذا شددنا على الجانب الآخر، فحقيقة أن شيئاً يتكون في اللغة، وهو ما يحدث حقيقةً في حدث اللغة، تعني أننا نهيّئ مكاناً للتجربة التأويلية. وكما شهدنا من قبلُ، فإن الطريقة التي فُهِمَ بها التراث وعُبِّر عنه في اللغة من جديد هي حدث ليس أقلَّ أصالةً من المحادثة الحيّة. وما يميزهما فقط هو أن إنتاجية التوجّه اللفظي للعالم تجد تطبيقاً جديداً

(111) Cf. Karl Vossler, *Grundzüge einer Idealistischen Sprachphilosophie* (1904).

على مضمون يتوسط لفظياً سلفاً. إن العلاقة التأويلية هي علاقة تأملية، غير أنها تختلف اختلافاً أساسياً عن الكشف الذاتي الجدلي للعقل، كما وصفه العلم الفلسفي لدى هيغل.

ما دامت التجربة التأويلية تدلّ على حدث اللغة الذي يماثل العرض الجدلي لدى هيغل، فإنها تتناول الجدل أيضاً؛ أي جدل السؤال والجواب الذي درسناه آنفاً[112]. وكما رأينا سابقاً، فإن لفهم نصّ تراثي ما علاقة داخلية أساسية بتأويله، ومع أن هذا يمثل حركة نسبيّة وغير كاملة دائماً، ما يزال الفهم يجد تحققه النسبي هناك. وطبقاً لذلك، وكما يعلمنا هيغل، يحتاج المضمون التأملي لعبارة فلسفية معينة عرضاً جدلياً مماثلاً للتناقضات التي ينطوي عليها إذا أراد أن يصبح علماً أصيلاً. ثمة تماثل حقيقي هنا؛ ذلك لأن التأويل يشارك في استنتاجية العقل الإنساني، الذي هو لا يستطيع أن يدرك وحدة الموضوع إلاّ في التتابع. وهكذا يكون للتأويل البنية الجدلية للوجود المتناهي والتاريخي بأسره، بقدر ما يجب على كلّ تأويل أن يبدأ في مكان ما لينشد إلغاء سمة أحادية الجانب التي تنتج على نحو محتوم. يبدو للمؤوِّل أن الجزئي يجب أن يقال ضرورةً وأن يصير واضحاً. ويتحفز التأويل كله بهذه الطريقة ويستمدّ دلالته من سياق تحفيزه هذا. فهو يضع، من خلال سمة أحادية الجانب، تشديداً على جانب واحد من الشيء، ولذلك تظهر الحاجة لقول شيء آخر حتى يتحقق التوازن. وعندما يقدم الجدل الفلسفي الحقيقة الكلية بإلغاء جميع القضايا الجزئية، واضعاً التناقضات في الصدارة ومتجاوزاً إياها، كذلك تقوم التأويلية أيضاً بمهمة كشف كلية المعنى بجميع علاقاته. تماثل فردية المعنى المقصود كلية التعريفات جميعها. يستحضر المرء هنا شليرماخر الذي أسس جدله على ميتافيزيقا الفردية، وبنى في نظريته التأويلية عملية التأويل من اتجاهات متناقضة في الفكر.

على أية حال، ليس حقيقياً ذلك التماثلُ بين الجدل التأويلي والجدل الفلسفي؛ التماثل الذي بدا أنه يتمخض عن البناء الجدلي للفردية لدى شليرماخر

---

(112) قارن ص491 وما بعدها.

والبناء الجدلي للكلية لدى هيغل. لأن هذا التوازي يُخفق في الأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الحقيقية للتجربة التأويلية والتناهي الجذري الذي هو أساسه. صحيح أنه يجب على التأويل أن يبدأ من مكان ما، ولكن لا أن يبدأ من أيّ مكان. فقد لا تكون بدايةً حقيقةً. رأينا أن التجربة التأويلية تتضمن دائماً حقيقة أن النصّ الذي يجب فهمه يتكلم في موقف تحدده الآراء المسبقة. والموقف التأويلي ليس تشويهاً يؤسَف له ويؤثر على نقاء الفهم، بل هو شرط إمكانه. ولأنه لا يوجد اتفاق آليّ بين النصّ ومؤوِّله، بوسع التجربة التأويلية أن تجعلنا نشارك في النصّ. ولأنه يجب أن يتخلص النصّ من غرابته، وأن يُتَمَثَّل، يكون هناك شيء يقوله عنه الشخص الذي يحاول فهمه. لأن النصّ يستدعي ذلك، يحدث التأويل، وبالطريقة التي يستدعيها فقط. يبدو أن بداية أطروحة التأويل هي، في الحقيقة، استجابة؛ ومعنى التأويل يحدده السؤال المطروح، مثله مثل أية استجابة. وهكذا يسبق جدلُ السؤال والجواب جدلَ التأويل دائماً. فالأمر يتعلق بما يحدد الفهم بوصفه حدثاً.

ينجم عن هذا الوضع أنه لا يمكن أن تكون للتأويلية مشكلة بداية، كمشكلة بداية العلم الموجودة في منطق هيغل(113). في الواقع، إن مشكلة البداية، أينما تظهر، هي مشكلة النهاية. لأنه بالنظر إلى نهاية ما تتحدد البداية كبداية لنهاية ما. وباعتبار المعرفة اللامتناهية، والجدل التأملي، قد يفضي الأمر إلى مشكلة عويصة أساساً تتعلق بالشيء الذي يشكل البداية. لأن كلّ بداية هي نهاية ما، وكل نهاية هي بداية ما. وبأيّ حال، بهذا الضرب من الدور والتسلسل الكامل، يُرى السؤال التأملي عن العلم الفلسفي، من الأساس، بموجب تحققه.

والأمر مختلف مع الوعي المتأثر بالتاريخ الذي تبلغ فيه التجربة التأويلية اكتمالها. فهو يعرف الانفتاح المطلق لحدث المعنى الذي يشترك فيه. وهنا يوجد أيضاً معيار يقاس به الفهم ويمكن تحقيقه: أي أن مضمون التراث نفسه هو المعيار الوحيد وأنه يعبّر عن ذاته في اللغة. ولكن، ليس هناك وعي ممكن ـ وقد أكّدنا هذا مراراً، وهو أساس تاريخية الفهم ـ ليس هناك وعي ممكن، مهما كان

(113) Hegel, *Logik*, I, 69f.

محدوداً، يظهر فيه أي «موضوع» تراثيّ في ضوء الأبدية. وكلّ تملّك للتراث هو تملّك مختلف تاريخياً: فهو لا يعني أن كل واحد منها يمثّل فهماً ناقصاً له وحسب. بالأحرى، كل تملّك هو تجربة لـ«جانب» من الشيء نفسه.

إن المفارقة التي تصدق على المادة التراثية كلها، أي مفارقة أن تكون واحدة ومتماثلة وحتى مختلفة، تبرهن على أن التأويل بأسره هو، في الواقع، تأويل تأمليّ. ولذا يجب أن تنظر التأويلية من خلال دوغمائية «المعنى في ذاته» بالطريقة نفسها بالضبط التي نظرت فيها الفلسفة النقدية من خلال دوغمائية التجربة. ولا يعني هذا بالتأكيد أن كلّ مؤوِّل يعدّ نفسه مؤوّلاً تأملياً؛ أي أنه واعٍ بالدوغمائية المحتواة في انشغاله التأويلي interpretive الخاص. ومعناه بالأحرى أن كلّ تأويل إنما هو تأويل تأمليّ عندما يُمارَس فعلاً بعيداً عن وعيه الذاتي المنهاجي. هذا ما ينبثق من الطبيعة اللغوية للتأويل. لأن تأويل الكلمة هو كلمة المؤوِّل؛ وهو ليس اللغة ومعجم النصّ المؤوَّل. وهذا يعني أن التمثّل ليس مجرد إعادة إنتاج أو تكرار للنصّ التراثي؛ إنه إبداع جديد للفهم. وإذا وضع التشديد ـ على نحو صحيح ـ على حقيقة أن المعنى برمته مرتبط بالأنا[114]، فإن هذا يعني، بقدر ما تكون التجربة التأويلية موضع الاهتمام، أن معنى ما وصل إلينا يجد تجسيده (أي يكون مفهوماً) في علاقته بفهم الأنا؛ وليس في إعادة بنائه الأنا الأصلية التي تمارس القصد.

تتأكد الوحدة الحميمة بين الفهم والتأويل بحقيقة أن التأويل الذي يكشف متضمنات معنى نصّ ما ويظهرها في اللغة يبدو إبداعاً جديداً مقارنةً بالنصّ المعطى، ولكنه مع ذلك لا يحتفظ بأيّ وجود مناسب بمعزل عن عملية الفهم. لقد أشرتُ سابقاً[115] إلى أن المفاهيم التأويلية تبطل في إتمام الفهم؛ وذلك لأنها تمارس العنْيَ وتتلاشى. وهذا يعني أنها ليست مجرد أدوات نستعملها ثمّ نلقيها

(114) قارن دراسة ستينزل الجيدة: *Uber Sinn, Bedeutung, Begriff,Definition (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958).*

(115) راجع ص222 في أعلاه.

جانباً عندما تنتفي الحاجة لاستخدامها، بل إنها تنتمي إلى التمفصل الداخلي للموضوع (الذي هو المعنى). ما يصدق على كلّ كلمة يُعبَّر فيها عن الفكر، يصدق أيضاً على تأويل الكلمة، أي أن هذا الأمر ليس موضوعياً بحدّ ذاته. إنه واقعية الوعي المتأثر بالتاريخ، كما في تحقق فعل الفهم، الذي هو بحدّ ذاته شيء تأمليّ: ليس له وجود ملموس ومستقل مع أنه يعكس الصورة التي تُقدَّم له.

وبالمقارنة مع آنيّة الفهم بين الناس أو كلمة الشاعر، فإن لغة المؤوِّل هي بلا شك ظاهرة ثانوية. إنها اللغة المرتبطة مرة أخرى باللغة. ومع ذلك، فإن لغة المؤوِّل هي، في الوقت نفسه، تجلٍّ شامل للغة، وإحاطة بجميع أشكال استعمال اللغة وبنيتها. كانت نقطة انطلاقنا هي أن الفهم غير منفصل عن اللغة وأن اللغة مرتبطة بالعقل بكلّ نوع كان، ويمكننا الآن أن نرى كيف أن بحثنا كلَّه مصنَّف تحت هذه القاعدة. ويؤكد تطور مشكلة التأويلية ـ بدءاً من شليرماخر، ومروراً بدلتاي، ووصولاً إلى هوسيرل وهيدغر، وهو ما رسمناه سابقاً ـ يؤكد من الجانب التاريخي ما وجدناه الآن: أي أن إدراك الفيلولوجيا لذاتها كمنهج يثير مشكلة فلسفية أساسية.

ج. الجانب الكليّ للتأويلية

مازالت توجه سؤالَنا فكرةٌ أساسية مفادها إن اللغة وسيط نلتقي عبره أنا والعالم، أو بالأحرى نعلن فيه تصاحبهما الأصلي. وكنا قد بيّنا أيضاً أن هذا الوسيط التأملي الذي هو اللغة يمثل عملية محدودة تتعارض مع التأمل الجدلي اللامتناهي للمفاهيم. وبأيّ حال، نحن حللنا ـ في لغة المحادثة، والشعر، وكذلك لغة التأويل ـ البنية التأملية للغة التي لم تنبثق كانعكاس لشيء معطى، وإنما هو الشيء نفسه الذي تبلغه اللغة في كلية المعنى. وهذا ما يلفت انتباهنا إلى جدل الإغريق؛ ذلك أنهم لم يدركوا الفهم نشاطاً منهاجياً للذات، بل أدركوه كشيء يحققه الشيء نفسه و«يعانيه» الفكر. وفعالية الشيء هذه هي نفسها الحركة التأملية الحقيقية التي تستولي على المتكلم. وقد شهدنا الانعكاس الذاتي لها في الكلام. ويمكننا الآن أن نرى فعالية الشيء نفسه هذه، أي ما تبلغه اللغة في داخل لغة

المعنى، تشير إلى بنية أونطولوجية كلية؛ أي أنها تشير إلى الطبيعة الأساسية لكلّ شيء يمكن أن يتجه إليه الفهم. إن الكينونة التي يمكن أن تكون مفهومة هي اللغة. وهنا تُسقط الظاهرة التأويلية كليتَها الخاصة على التكوين الأونطولوجي لما هو مفهوم، وتحدده بمعنى كلي على أنه لغة، وتحدد علاقتها الخاصة بالكائنات على أنها تأويل. وهكذا، نحن لا نتكلم على لغة الفنّ حسب، وإنما نتكلم على لغة الطبيعة أيضاً؛ وباختصار نحن نتكلم على أية لغة تنطوي عليها الأشياء.

وقد أوضحنا سابقاً الصلةَ اللافتة للنظر بين التأويل الأدبي ودراسة الطبيعة التي رافقت إرهاصات العلم الحديث[116]. وهنا، نحن نتناول الأسس. وليس من قبيل المصادفة أن المرء أمكن أن يتحدث عن «كتاب الطبيعة» الذي تضمّن الحقيقة بقدر ما تضمّن «كتاب الكتب». إن ما يمكن أن يكون مفهوماً هو اللغة. وهذا يعني أن لغة لها مثل هذه الطبيعة تعرض نفسها كي تكون مفهومة. وهنا أيضاً تتأكد البنية التأملية للغة. وإن ما يبلغ نطاق اللغة لا يعني أنه اكتسب وجوداً ثانياً. بالأحرى، إن ما يعرضه الشيء ذاته إنما يعود إلى وجوده الخاص. وعلى ذلك، يكون لكل ما هو لغة وحدة تأملية: فهو يتضمن تمييزاً بين وجوده وعرضه لنفسه، ولكن هذا تمييز لا يُعتدُّ به على الإطلاق.

إن للنمط التأملي لوجود اللغة دلالة أونطولوجية كلية. ومن المؤكد أن ما يلج نطاق اللغة هو شيء مختلف عن الكلمة المنطوقة نفسها. غير أن الكلمة هي كلمة فقط بسبب ولوجها نطاق اللغة. ويوجد وجودها المادي الخاص فقط من أجل أن يختفي فيما يقال. كذلك فإن ما يلج نطاق اللغة ليس شيئاً معطى سلفاً قبل اللغة، بل إن الكلمة بالأحرى هي التي تمنحه تحديده الخاص.

والآن، يمكننا أن نتبيّن أن هذه الحركة التأملية هي ما كنّا نتوخاه في نقدنا كلاً من الوعي الجمالي والتاريخي اللذين استهلاّ تحليلنا للتجربة التأويلية. إن وجود عمل الفن ليس هو الوجود ـ في ـ ذاته الذي يختلف عن إعادة إنتاجه أو إمكانية ظهوره. ومن خلال جعل هذين الشيئين موضوعتين ثانويتين وحسب، يكون

(116) ينظر الصفحات 182 وص 236.

بالإمكان قيام هذا النوع من «التمييز الجمالي». وعلى نحو مشابه، مهما يكن الشيء الذي يقدم نفسه لدراستنا التاريخية من التراث، أو يقدم نفسه كتراث - مثل أهمية حدث ما أو معنى نصّ ما - فإنه ليس موضوعاً ثابتاً موجوداً في ذاته علينا أن نؤسسه ببساطة. وفي الحقيقة، يشترك الوعي التاريخي أيضاً كوسيط بين الماضي والحاضر. ومن خلال فهم اللغة وسيطاً كلياً لهذا التوسط، كنّا قادرين على توسيع سؤالنا من نقطة بدايته؛ أي من نقد الوعي الجمالي والتاريخي والتأويلية التي ستستبدلهما، إلى أبعاد كلية. ذلك لأن علاقة الإنسان بالعالم هي، بلا شك، علاقة لفظية بطبيعتها، ومن ثمّ فهي علاقة مدرَكة عقلاً. وهكذا تكوّن التأويلية، كما رأينا، جانباً كلياً من الفلسفة، وليست فقط أساساً منهاجياً لما يسمى بالعلوم الإنسانية.

لقد ثبت أن الإجراءات الموضوعية للعلوم الطبيعية ومفهوم الوجود - في - ذاته، الذي هو مقصد المعرفة بأسرها، إنما هي تجريد حينما نُظر إليها من خلال وسيط اللغة. والعلم - بتجريده من العلاقة الأساسية بالعالم المعطى في الطبيعة اللغوية لتجربتنا إياه - يحاول أن يصبح يقينياً بصدد الأشياء الكائنة عبر تنظيم معرفته بالعالم تنظيماً منهجياً. ونتيجة لذلك، فهو يتهم بالهرطقة كلَّ معرفةٍ لا تتيح هذا الضرب من ضروب اليقين، ومن ثمّ كلَّ معرفة لا يمكنها أن تخدم السيطرة المتنامية للكينونة. وعلى العكس، نحن نحاول أن نحرر نمط وجود الفنّ والتاريخ، والتجربة المنسجمة معهما، من التحيّز الأنطولوجي المتضمّن في مثال الموضوعية العلمية، وبالنظر إلى تجربة الفنّ والتاريخ، فقد أفضى بنا الأمر إلى تأويلية كلية معنية بالعلاقة العامة للإنسان بالعالم. وقد صغنا هذه التأويلية الكلية على أساس مفهوم اللغة ليس فقط من أجل حمايتها ضدّ نزعة منهاجية زائفة لوّثتْ مفهوم الموضوعية في العلوم الإنسانية، بل أيضاً لتجنّب النزعة الروحية المثالية للميتافيزيقا الهيغلية في اللاتناهي. ولم تتضح لنا التجربة التأويلية الأساسية عن طريق التوتر بين الغرابة والمألوفية، وبين سوء الفهم والفهم الصحيح، كما هو الحال في مشروع شليرماخر. ففي الحقيقة، يبدو واضحاً على نحو أساسي أن شليرماخر قريب في مذهبه إلى هيغل نظراً لكونه يرى إلى أن الفهم يكتمل بالإلهام. ولو ابتدأنا من

حقيقة أن الفهم فهم لفظي، فإننا نؤكد، على العكس، تناهي الحدث اللفظي في الفهم الذي هو على الدوام في طور التجسّد. إن اللغة التي تحوزها الأشياء، مهما يكن نوع هذه الأشياء، ليست ماهية الفكر logos ousias، وهي ليست متحققة في التأمل الذاتي لعقل مطلق. إنها اللغة التي تستولي عليها طبيعتنا التاريخية المتناهية عندما نتعلم الكلام. ويصدق هذا على لغة النصوص التي ترد علينا من التراث، وهذا هو السبب في أن من الضروري تكوين تأويلية تاريخية صحيحة. فما يصدق على تجربة الفنّ يصدق على تجربة التاريخ؛ وفي الحقيقة، فإن مفهومَيْ «الفنّ» و «التاريخ» نمطان من الفهم ينبثقان من النمط الكلي للوجود التأويلي بوصفهما شكلين من أشكال التجربة التأويلية.

من الواضح أنه ليس مما ينفرد به العمل الفني أن يحوز كينونته في عرضه، ولا مما تتفرد به كينونة التاريخ أن تكون مفهومة في دلالتها. فالعرض الذاتي وكون الشيء مفهوماً يتصاحبان ليس فقط في أن أحدهما يمرّ عبر الآخر، وأن عمل الفنّ هو عمل مشفوع بتاريخ تأثيراته، وأن التراث هو تراث مشفوع بحاضر كينونته المفهومة: فاللغة التأملية، التي تميز نفسها عن نفسها، وتعرض نفسها، اللغة التي تعبر عن المعنى ليست فقط فنّاً وتاريخاً وحسب، بل هي كلّ شيء بقدر ما يمكنها أن تكون مفهومة. إن السمة التأملية للكينونة التي هي أساس التأويلية لها الكلية نفسها التي للعقل واللغة.

ومع الانعطافة الأنطولوجية التي سلكها بحثنا التأويلي، نتقدم إلى مفهوم ميتافيزيقي يمكن أن نبيّن أهميته بالعودة إلى أصوله. كان مفهوم الجميل ـ وهو مفهوم يتقاسم المكانة المركزية لعلم الجمال في القرن الثامن عشر مع مفهوم السموّ، والذي كان قد أُهمل إهمالاً تاماً خلال القرن التاسع عشر عن طريق النقد الجمالي للنزعة الكلاسيكية ـ أقول كان مفهوم الجميل مرةً تصوراً ميتافيزيقياً كلياً، وكانت له وظيفته في الميتافيزيقا، المتضمنة مبدأ الوجود الكليّ، التي كانت مقصورة على الجمالي بالمعنى الضيق. وسوف نرى أن هذا التصور القديم عن الجميل يمكن أن يكون أيضاً تصوراً يخدم التأويلية الكلية التي انبثقت من نقد النزعة المنهاجية للعلوم الإنسانية.

ويبيّن حتى تحليل معنى الكلمة أن لمفهوم الجميل صلة وثيقة بالبحث الذي نتابعه. فالكلمة الإغريقية للجميل هي kalon. وليس هناك معادل مضبوط لهذه الكلمة في اللغة الألمانية، حتى لو استخدمنا كلمة pulchrum كمصطلح له مكانة وسطى. لكن الفكر الإغريقي يحدد، جزئياً، تاريخ معنى الكلمة الألمانية schön، ولذلك يتشابك معنيا الكلمتين إلى حد معين. وهكذا نقول مثلاً "Schönen" Künste («الفنون الجميلة»). وبزيادة هذه الصفة schön، نميز هذه الفنون مما نسميه «تكنلوجيا»؛ أي من الفنون الآلية التي تصنع أشياء نافعة. والأمر نفسه يصدق على العبارات schöne Sittlichkeit («الأخلاق الأسمى»)، schöne Literatur («الأدب المحض»)، schöngeistig (محبّ للجمال). تقع الكلمة، في هذه الاستعمالات كلها، في التضاد نفسه الذي تقع فيه الكلمة الإغريقية kalon مع فكرة النافع chresimon. فكل شيء لا يمثل جزءاً من ضرورات الحياة بل يعنى بـ«الكيف»، أي كل شيء اعتبره الإغريق جزءاً من التربية paideia، سمّوه kalon. والأشياء الجميلة هي تلك الأشياء التي تكون قيمتها واضحة بذاتها. وأنت لا تستطيع أن تتساءل عن الغرض الذي تؤديه هذه الأشياء الجميلة. فهي مرغوبة لذاتها وليس لأجل شيء آخر مثل الأشياء النافعة. وهكذا يبيّن حتى الاستعمال اللغوي المكانة الخاصة المضفاة على ما سُمّي kalon.

يشير حتى التضاد العادي الذي يحدد مفهوم الجميل، التضاد مع القبيح (aischron)، إلى الاتجاه نفسه. فالقبيح هو ما لا يمكن النظر إليه. والجميل هو ما يمكن النظر إليه، هو ما يبدو حَسَن المظهر بالمعنى الأوسع للكلمة. وفي اللغة الألمانية تُستخدم كلمة ansehnlich (حَسَن المظهر) للتعبير عن الكِبَر. وفي الحقيقة، يدلّ ضمناً استعمال كلمة schön - في كلتا اللغتين الإغريقية والألمانية - يدلّ دائماً على فخامة مهيبة. ذلك أن عنصر (حسن المظهر) ansehnlich يشير إلى العالم الشامل للائق، الأخلاقي، ويكاد معناه أن يتحدد بتضاده مع النافع (chresimon).

ومن هنا فإن مفهوم الجميل يقترب بشدة من مفهوم الخير (agathon)، بقدر ما يكون شيئاً مختاراً لذاته، كغاية تُخضع كلَّ شيء آخر لها باعتبارها وسيلة. لأن ما هو جميل لا يُعتبَر وسيلة لشيء آخر.

وبهذه الطريقة، تتكشف الفلسفة الأفلاطونية عن صلة وثيقة، وحتى مضطربة أحياناً، بين مفهوم الخير ومفهوم الجميل. فكلاهما يتعاليان على كلّ شيء مشروط ومتعدد الأشكال: إن الروح المحبة تلاقي الجميل في ذاته في نهاية الطريق التي تمرّ عبر الجميل المتعدد الأشكال. فالجميل في ذاته هو الواحد، المتسق، واللامحدود (كما في محاورة **المأدبة**)، وهو مثل الخير تماماً يكمن فيما وراء المشروط والمتعدد الأشكال؛ أي الخير باعتبار معين فقط (كما في محاورة **الجمهورية**). ويُظهر الجميل في ذاته نفسَه ليكون فيما وراء جميع الكائنات كما هو شأن الخير في ذاته (epekeina). وهكذا فإن نظام الوجود الذي يكمن في التوجه نحو الخير الواحد يتفق مع نظام الجميل. وطريق الحبّ التي تعلمنا إياها ديوتيما تتجاوز الأجساد الجميلة إلى الأرواح الجميلة، ومنها إلى المؤسسات والأعراف والقوانين الجميلة، وأخيراً إلى العلوم الجميلة (أي إلى العلاقات الجميلة للأرقام الموجودة في الرياضيات)، إلى هذا «المحيط الواسع من القول الجميل»[117]؛ إنها تتجاوز كلّ ذلك. لعلنا نتساءل عما إذا كانت الحركة فيما وراء العالم المرئي المدرك حسياً إلى العالم المعقول تتضمن حقاً تمييزاً وتعزيزاً لجمال الجميل وليس فقط تعزيزاً للوجود الذي هو جميل. ولكن أفلاطون يعني بوضوح أن النظام الغائي للوجود هو أيضاً نظام للجمال، ذلك أن الجمال يبدو أكثر خلوصاً ووضوحاً في عالم المدركات العقلية منه في العالم المرئي المشوب بالتنافر والنقص. وعلى نحو مشابه، ربطت فلسفة القرون الوسطى مفهوم الجميل بمفهوم الخير the bonum على نحو وثيق، لأنها أخفقت في فهم فقرة كلاسيكية من نصوص أرسطو عن الجميل kalon: فالترجمة هنا تقدم ببساطة كلمة الجميل kalon كخير bonum[118].

(117) المأدبة، 210d: "القول" = "العلاقات" [انظر مقالتي Unterwegs zur Schrift," *GW*, IX].

(118) أرسطو، الميتافيزيقا، XII، 4، 1078a 3–6، وقارن مقدمة غرابمان Grabmann لكتاب أولرخ فون ستراسبيرغ Ulrich von Strassburg: *De pulchro, Jahrbuch der bayerischen Akademie der Wissenschaften (1926), p.31*، وكذلك المقدمة القيّمة التي كتبها سانتينيللو G. Santinello لكتاب نيكولاس الكوزي *Tota pulchra es, Atti e* =

إن أساس الصلة الوثيقة بين فكرة الجميل وفكرة النظام الغائي للوجود هو مفهوم القياس الفيثاغوري الأفلاطوني. وأفلاطون يعرف الجميل طبقاً لمفاهيم القياس، والتناسب، والنسبة؛ ويقرر أرسطو أن عناصر (eidé) الجميل هي النظام (taxis)، والنِّسَب الصحيحة (summetria)، والتحديد (horismenon)، وهو يجد هذه العناصر ممثَّلةً على نحو نموذجي في الرياضيات. وعلاوة على ذلك، تعني الصلة الوثيقة بين الأنظمة الرياضية للجميل ونظام السماء أن الكون، نموذج الانسجام المرئي بأسره، هو في الوقت نفسه النموذج الأعلى للجمال في العالم المرئي. والنسبة المنسجمة، أي التناسق، هي الشرط الحاسم للجمال كله.

ومثلما نرى، فإن هذا الضرب من ضروب تعريف الجميل إنما هو تعريف أنطولوجي كلي. فهنا لا تكون الطبيعة والفن في تضاد أحدهما ضدّ الآخر. وهذا يعني، بطبيعة الحال، أن أولوية الطبيعة، فيما يتعلق بالجمال، أمر غير خاضع للمساءلة. ولعل الفن يقوم بسدّ الفجوات في النظام الطبيعي للوجود حتى يتمِّمَ جماله. بيد أن هذا لا يعني، بالتأكيد، أن «الجمال» موجود ابتداءً في الفن. ومادام نظام الوجود يُرى بذاته نظاماً إلهياً أو من خلق الله ـ والحالة الأخيرة، حالة أنه من خلق الله، هي التي طبقت حتى القرن الثامن عشر ـ فإن الوضع الاستثنائي للفن يمكن أن يُنظَر إليه ضمن أفق نظام الوجود هذا وحسب. وقد وصفنا في أعلاه كيف أنه في القرن التاسع عشر فقط تحولت مشكلات علم الجمال إلى الفن. ويمكننا الآن أن نرى أنه كانت هناك عملية ميتافيزيقية تختفي وراء هذا الأمر. إن هذا التحول في وجهة النظر للفن يفترض سلفاً، ومن الناحية الأنطولوجية، أن جزءاً ضخماً من الوجود نُظر إليه باعتباره يخلو من الشكل أو أنه محكوم بقوانين آلية. وعلى نحو أساسي، سيفهم الذهن الفني للإنسان، وهو عقل يبني آلياً أشياء نافعة، الجمال برمته بموجب عمل الذهن الإنساني الخاص.

وطبقاً لذلك، فلقد تنبّه العلم الحديث، عند تخوم القابلية البنائية الآلية

= *Mem. Della Academia Patavina, LXXI*. وفيها يعود نيكولاس إلى ديونسيوس الزائف وألبرت الكبير اللذين كانا ذوي تأثير حاسم في الفكر الوسيط فيما يتعلق بالجميل.

للوجود، إلى القيمة الأنطولوجية المستقلة لمفهوم الصورة الكلية (الجشطالت)، وهو الآن يقدم مفهوم الجشطالت كمبدأ تكميلي للمعرفة في تفسير الطبيعة؛ وخصوصاً في تفسير الطبيعة الحية (علم الأحياء وعلم النفس). وهذا لا يعني أن العلم تخلى عن موقفه الأساسي بل هو يعني فقط أنه يحاول بلوغ مرماه ـ السيطرة على الوجود ـ بطريقة أكثر دقة. ويجب تأكيد هذا الأمر بمقابل التصور الذاتي للعلم الطبيعي الحديث[119]. وبأيّ حال، يقبل العلم، في الوقت نفسه، جمال الطبيعة، وجمال الفن، والمتعة غير النفعية التي يمنحانها، يقبلها ولكن في حدودها الخاصة، حدود السيطرة المتحققة على الطبيعة. وعند وصف انقلاب العلاقة بين جمال الطبيعة وجمال الفن، ناقشنا التحول الذي فقد به أخيراً جمالُ الطبيعة أولويتَه إلى حدّ أنه صار يُدرَك فيها انعكاساً للعقل. وربما كنا قد زدنا في القول إن «الطبيعة» تُدرَك بالطريقة التي عهدناها منذ روسو: أي صورة مرآوية لمفهوم الفن. أصبحت الطبيعة ـ بوصفها نظيراً للعقل، وبوصفها آخر [أي اللاأنا] ـ مفهوماً مثيراً للجدال، وليس لها بحد ذاتها المنزلة الأنطولوجية الكلية التي يتمتع بها الكون؛ أي نظام الأشياء الجميلة[120].

من المؤكد أنه ما من أحد يريد ببساطة أن يقلب هذا التطور وأن يحاول أن يعيد تأسيس المنزلة الميتافيزيقية للجميل التي نجدها في الفلسفة الإغريقية وذلك عبر إحياء التجسيد الأخير لهذا التراث، أي إحياء علم جمال مفهوم الكمال في القرن الثامن عشر. ومهما كان تطور علم الجمال نحو النزعة الذاتية التي استهلها كانط تطوراً غير مرضٍ، فإنه برهن عى نحو مقنع على عدم إمكانية الدفاع عن العقلانية الجمالية. ومع ذلك، من غير الصحيح بناء ميتافيزيقا الجميل وحدها على

---

(119) [يحتاج هذا التمييز إلى تطبيق أكثر سعة. وقضية الشكل أو الجشطالت غير مقصورة على علوم الحياة الإنسانية. ولا يمكن للتصورات عن "الاتساق"، و"أشكال النظام" و"النظام" أن تُدرَك أيضاً على أساس مفهوم البناء الآلي. وحتى "الجمال" هنا، الذي يكافئ الباحث، ليس مجرد مواجهة ذاتية للإنسان مع ذاته].

(120) [ينظر المحاضرات الحديثة التي كتبها وين Wein, "Die Philisophie und die Wissenschaft von Menschen" (1984)، ولوند Lund "Naturwissenschaft und Hermeneutik"، (1986)].

أنطولوجيا القياس والنظام الغائي للوجود اللذين تحتكم إليهما على نحو أساسي القواعد الجمالية العقلانية التي تبدو كلاسيكية جداً. وفي الواقع، فإن ميتافيزيقا الجميل غير متماثلة مع هذا التطبيق للعقلانية الجمالية. إن العودة إلى أفلاطون تجلي جانباً جدّ مختلف لظاهرة الجميل، وهذه القضية هي موضع اهتمامنا في بحثنا في التأويلية.

على الرغم من أن أفلاطون أقام صلة وثيقة بين مفهوم الجميل ومفهوم الخير، فهو على وعي بالاختلاف بين الاثنين، وهذا الاختلاف يتضمن الأفضلية الخاصة بالجميل. وكنا قد رأينا أن لاملموسية الخير تجد نظيرها في الجميل ـ أي في الانسجام بين الشيء وانكشافه المصاحب (اللاتحجّب alètheia) ـ الذي له تألق أساسيّ أيضاً. غير أن بمستطاع أفلاطون أن يقول، علاوة على ذلك، إنه حين محاولة إدراك الخير نفسه، يلوذ الخير بأعطاف الجميل[121]. وبهذه الطريقة يتميز الجميل من الخير اللاملموس تماماً في أنه يمكنه أن يكون مدرَكاً. فمن فطرته الخاصة أن يكون شيئاً بادياً للعيان. ويكشف الجميل عن نفسه في البحث عن الخير. إنه العلامة التي تميز الخير للروح الإنسانية. وأيّ شيء يُبدي نفسَه في شكل كامل يجذب إلى ذاته شغف الحبّ. والجميل يستميل الناس إلى استحسانه فوراً، في حين يمكن أن تكون نماذج الفضيلة الإنسانية موصوفة على نحو غامض فقط عبر وسيط ملتبس من المظاهر، ذلك أنها لا تتمتع، كما هو الحال دائماً، بخاصية التألق الذاتي. وهكذا، غالباً ما نخضع إلى محاكاة مغشوشة للفضيلة أو إلى مظاهرها. أما حالة الجميل فهي حالة مختلفة. فهو له إشعاعه الخاص، ولذلك لا تُغوينا هنا نسخه الخادعة. لأن «للجمال وحده هذه الخاصية: وهي أنه الأكثر إشعاعاً والأحبّ»[122].

تصبح السمةُ البنيوية لوجود الجميل مرئيةً من خلال الوظيفة الباطنية للجميل

---

(121) *Philebus*, 64 e 5. In *Platos dialektische Ethik*, 14 (*GW*, V, 150f.).

وقد أخذت بعين الاعتبار هذه الفقرة وبمزيد من التفصيل. قارن أيضاً:

Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, pp. 235f.

(122) *Phaedrus*, 250 d 7.

نفسه، تلك الوظيفة التي وصفها أفلاطون بمصطلحات لا تُنسى، ومعها يصبح مرئياً أيضاً عنصرُ بنية الوجود عموماً. ومن الواضح أن ما يميز الجميل من الخير هو أن الجميل يقدّم ذاته بذاته، ذاك أن وجوده يجعل نفسه واضحاً على نحو مباشر. وهذا يعني أن للجمال أهمّ وظيفة أنطولوجية: وهي وظيفة التوسط بين المثال والمظهر. وهذه هي الإشكالية الميتافيزيقية العويصة في الأفلاطونية. وهي تجد تجسيدها في مفهوم المشاركة (methexis)، وهي تعنى بكلتا علاقتي المظهر بالمثال والمُثل بعضها ببعض. وتعلمنا محاورة **فيدروس** أنه ليس من قبيل المصادفة أن أفلاطون رغب في تبيين هذه العلاقة الخلافية لـ«المشاركة» من خلال مثال الجميل. فمفهوم الجميل حاضر حقاً، لُحمةً وسَداةً، في ما هو جميل. ومن هنا، وعبر مثال الجميل، يمكن لـ«حضور parousia» الماهية المطلق، كما يفكر أفلاطون، أن يكون واضحاً، ويمكن للشيء نفسه، على النقيض من الصعوبات المنطقية للمشاركة في «الوجود» و«الصيرورة»، أن يُعرَض للعيان. فـ«الحضور» ينتمي بطريقة مقنعة إلى وجود الجميل نفسه. وأيّاً يكن مقدار الجمال الذي قد يُختبَر كانعكاس لشيء فوق أرضي، فإنه يبقى هناك في العالم المرئي. ذلك أنه شيء مختلف فعلاً، وجود من نظام آخر، يُرى في مظهره الخاص. وهو يظهر فجأة؛ وفجأة أيضاً، ومن دون تحول، يتلاشى ثانية. وإذا وجب الحديث مع أفلاطون عن الانفصال (chōrismos) بين عالم الحواس وعالم المُثل، فهذا هو مكان الجميل، وهذا هو مكان غَلَبَتِه.

لا يظهر الجميل فقط في ما هو بادٍ للحواس، وإنما هو يظهر بطريقة يكون فيها موجوداً فعلاً من خلال [شيء آخر] فقط؛ أي أنه يبزغ من الكل. والجميل هو «الأكثر إشعاعاً» بذاته حقاً. والانقسام الحاد بين الجميل وما ليس له نصيب في الجميل هو، علاوة على ذلك، حقيقة مؤسَّسة ظاهراتياً بشكل محكم. يقول أرسطو[123] عن «العمل المحكم البناء» أنه لا يمكن الزيادة عليه ولا الأخذ منه. والوسيلة المحسوسة، دقة التناسب، هي جزء من التعريف الأقدم للجميل. نحن

(123) **الأخلاق النيقوماخية**، II، 6، 1106 b 10: "من هنا فإن السمة المشتركة بين أعمال الفن العظيمة هي أنك لا تستطيع أن تأخذ منها ولا أن تزيد عليها" (ترجمة ركهام).

بحاجة إلى التفكير فقط في الحساسية بإزاء التناسقات النغمية التي تُبنى منها الموسيقى.

«الإشعاعية»، إذن، ليست خاصية من بين خواص الجميل، بل هي تشكّل وجوده الفعلي. والعلامة المميزة للجميل ـ أي العلامة التي تجذب فوراً رغبة الروح الإنسانية في الجميل ـ موجودة في نمط وجوده. إن تناسبية الشيء لا تمكّنه ببساطة من أن يكون على ما هو عليه بل هي تجعله أيضاً يبزغ ككل منسجم ومتناسب ضمن ذاته. هذا هو الانكشاف (اللاتحجب [الحقيقة]) الذي تحدث عنه أفلاطون في محاورة **فيليبوس**، والذي هو جزء من طبيعة الجميل[124]. ببساطة، ليس الجمالُ هو التناسقَ وإنما المظهر نفسه. فهو يرتبط بفكرة «المضيء shining» (scheinen: تعني أيضاً أن يظهر). «أن تضيء» يعني أن تضيء شيئاً ما، وأن تجعل ما يسقط عليه النور ظاهراً. للجمال نمط وجود النور.

لا يعني هذا فقط أنه من دون النور لا يمكن للجمال أن يظهر، ولا يمكن لشيء أن يكون جميلاً. فهو يعني أيضاً أن جمالَ شيءٍ جميل يظهر فيه كنور، كإشعاع. فهو يجعل نفسه بادياً للعيان. وفي الواقع، فإن النمط الكلي لوجود النور هو أن ينعكس في نفسه بهذه الطريقة. والنور ليس فقط تألقاً لذلك الشيء الذي يضيئه، أي أنه يجعل شيئاً آخرَ مرئياً، فهو مرئي بذاته، وهو لا يُرى بأية طريقة أخرى غير جعل شيء آخر مرئياً. كانت الطبيعة الانعكاسية للنور واضحة مسبقاً في الفكر الكلاسيكي[125]، إن مفهوم الانعكاس الذي يؤدي، نسبياً، دوراً مهماً في الفلسفة الحديثة ينتمي في الأصل إلى مجال علم البصريات.

من الواضح أن السبب في أن النور يؤلف بين الرؤية والشيء المرئي هو طبيعته الانعكاسية، ولذلك لا يمكن أن توجد رؤية ولا أيّ شيء مرئي آخر من دون النور. وبمستطاعنا أن نميز نتائج هذه الملاحظة العادية عندما نفكر في علاقة النور بالجميل ونطاق المعنى الذي يغطيه الجميل. إن النور، في الحقيقة، هو الذي

---

(124) أفلاطون، محاورة **فيليبوس**، 51d.

(125) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Arnim, II, 24, 36, 36, 9.

يمنح الأشياء المرئية شكليْن، وهذان الشكلان كلاهما «جميل» و«خيّر». بيد أن الجميل غير مقتصر على عالم المرئي. إنه، كما رأينا، نمط مظهر الخير عموماً، ونمط مظهر الوجود كما ينبغي أن يكون. والنور ـ الذي لا يتوضح فيه عالم المرئيات فقط وإنما عالم المعقولات أيضاً ـ ليس هو نور الشمس وإنما هو نور الذهن، نور العقل nous. وقد لمّح التناظر العميق الذي أقامه أفلاطون إلى هذا[126]؛ التناظر الذي طور منه أرسطو مذهب العقل، وباتباعه طوّر الفكر المسيحي الوسيط مذهب العقل الفعّال intellectus agens. يقدِّم العقل الذي يُظهر للعيان من ذاته وفرةً مما يُفكَّر فيه، أقول يَظهر لذاته فيما يُفكَّر فيه.

يتبع الاتجاه المسيحي في الكلمة الذي كنا قد درسناه سابقاً مطولاً تقريباً ـ يتبع التصور الميتافيزيقي عن النور في الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة. وقد وصفنا البنية الأنطولوجية للجميل كنمط من الظهور يجعل الأشياء تنبثق في تناسب وفي حدود، والأمر نفسه بالنسبة لعالم المعقولات. والنور الذي يجعل كلّ شيء يبزغ في ذاته بمثل هذه الطريقة البادية للعيان هو نور الكلمة. وهكذا فإن الصلة الوثيقة التي توجد بين النور المنبعث من الجميل ووضوحية القابلية على الفهم تبنى على ميتافيزيقا النور[127]. كانت هذه هي بدقة الصلة التي وجّهت بحثنا في التأويلية. وسيتذكر القارئ أن تحليل طبيعة عمل الفن أفضى إلى سؤال التأويلية، وأن هذا الأمر توسيع لبحث كلي. لقد حدث كل هذا من دون أي إشارة إلى ميتافيزيقا النور. ولئن نفكر الآن في الترابط بين الأخيرة وبحثنا، فنحن تساعدنا حقيقة أنه يمكن لبنية النور أن تُفصَل بوضوح عن النظرية الميتافيزية للأفلاطونية المحدثة والمسيحية عن المصدر الحسي والعقلي للنور. وهذا واضح سلفاً من تأويل أوغسطين الدوغمائي لقصة الخلق. يلاحظ أوغسطين[128] أن النور خُلق قبل تمييز

---

(126) الجمهورية، 508d.

(127) إن إرث الأفلاطونية المحدثة التي أثرت في النزعة المدرسية عبر ديونسيوس الزائف وألبرت الكبير هو إرث متآلف مع هذه الصلة. ومن أجل تاريخها السابق، قارن: Hans Blumenberg, "Licht als Metapher der Wahrheit," *Studium generale*, 10, no. 7 (1957), 432-47.

(128) في تعليقه على سفر التكوين.

الأشياء وخلق الأجسام السماوية النورانية. غير أنه يمنح تأكيداً لحقيقة أن الخلق الأول للسماء والأرض يحدث من دون الكلمة الإلهية. إذ يتكلم الله للمرة الأولى حين يُخلَق النور فقط. ويؤوّل أوغسطين هذا الكلام، عن طريق النور الذي هو مأمور ومخلوق، على أنه ما يبلغه وجود النور العقلي الذي عن طريقه يصير الاختلاف بين الأشياء المخلوقة ممكناً. وعبر النور فقط تكون لاصورية كتلة السماء المخلوقة أولاً والأرض قادرة على اتخاذ شكل في خضمّ وفرة من الأشكال.

يمكننا أن نتبيّن ـ في تأويل أوغسطين البارع **لسفر التكوين** ـ الإلماعة الأولى للتأويل التأملي للغة الذي درسناه في التحليل البنيوي للتجربة التأويلية للعالم، الذي طبقاً له فقط تنشأ تعددية ما فُكِّر فيه من وحدة الكلمة. ويمكننا أن نرى أيضاً أن ميتافيزيقا النور تُظهر جانباً من التصور الكلاسيكي للجميل الذي يُسوَّغ بعيداً عن سياق ميتافيزيقا الجوهر والعلاقة الميتافيزيقية بالعقل الإلهي اللامتناهي. وهكذا يبيّن تحليلنا لمكانة الجميل في فلسفة الأغريق الكلاسيكية أن لهذا الجانب من الميتافيزيقا أهمية خصبة بالنسبة لنا أيضاً[129]. إن الوجود تجلّ ذاتي وإن كل فهم هو حدث، وهذه هي أول وآخر بصيرة تتعالى على أفق ميتافيزيقا الجوهر فضلاً عن استحالات مفهوم الجوهر إلى مفهوميْ الذاتية والموضوعية العلمية. وهكذا فإن لميتافيزيقا الجميل متضمنات لبحثنا. والآن ليست المسألة مسألة تسويغ طرح حقيقة الفن والفني كما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر ـ ولا حتى طرح حقيقة التاريخ ومنهاجية العلوم الإنسانية ـ بموجب نظرية العلم. والآن، نحن معنيون، بالأحرى، بالمهمة الأعمّ لتأسيس خلفية أنطولوجية للتجربة التأويلية للعالم.

يمكن استعمال ميتافيزيقا الجميل لإلقاء الضوء على مسألتين تنبثقان من العلاقة بين إشعاع الجميل ووضوحية المعقول. تتعلق المسألة الأولى بأن لكلٍّ من مظهر الجميل ونمط وجود الفهم طبيعة حدث ما؛ والثانية بأن التجربة التأويلية،

(129) من الجدير بالملاحظة، في هذا السياق، أن فكر آباء الكنيسة والفكر المدرسي يمكن أن يُؤوَّلا على نحو خصب بمصطلحات هيدغرية، مثلاً، عن طريق ماكس مولر، *Sein und Geist (1940), Existenzphilosophie in geistigen Leben der Gegenwart*, 2nd ed., pp. 119ff., 150ff.

كتجربة المعنى التقليدية، لها نصيب في التوسط الذي كان قد ميّز دائماً تجربة الجميل، عندما يمتلك وضوح الحقيقة كلها.

1. أولاً، بمقابل خلفية التأمل التقليدي في النور والجمال، دعونا نسوّغ مسألة أن نعزو الأوليّة إلى فعالية الشيء في التجربة التأويلية. ومن الواضح الآن أننا هنا لا نعنى بالأسطورة ولا بمجرد قلب جدلي لطريقة هيغل، وإنما نعنى بالتأثير المطرد لحقيقة قديمة كانت قادرة على أن تؤكد ذاتها بمقابل منهاجية علمية حديثة. يُشَمُّ هذا من أصول كلمات التصورات التي نستعملها. وقد قلنا إن الجميل، مثل كل شيء ذي معنى، معقول einleuchtend («بيّن بوضوح»، «مضيء»). وينتمي مفهوم البيان إلى إرث البلاغة. فكلمة eikos، المحتمل، الـ«احتماليّ»، (المحتمل wahrscheinliche: «المضيء الحقيقي»)، الـ«بيّن»، تنتسب إلى سلسلة من الأشياء التي تدافع عن حقها ضدّ حقيقة ما هو مبرهن ومعروف ويقينيّتهما. دعونا نتذكر أننا عزونا أهمية خاصة للحس المشترك[130]. وربما يكون هناك أيضاً صدى لاستنارة ملغزة، تبدو استنارة تَقَويّة، إنارة (Erleuchtung) في فكرة العقل (صدى يمكن أن يُسمَع أيضاً في الحس المشترك، لدى أوتنغر على سبيل المثال)[131]. وبأيّ حال، ليس من المصادفة أن استعارة النور تُستخدَم في كلا المجالين. فالشيء نفسه يجبرنا على الكلام على حدث الشيء ونشاطه. وما هو بيّن معقول einleuchtend هو دائماً شيء مقول؛ مقترح، خطة، حدس، مجادلة، أو شيء من هذا القبيل. والفكرة على الدوام هي أن ما هو بيّن ليس مبرهناً وليس يقينياً بالمطلق، وإنما يؤكد ذاته بسبب ميزته الخاصة ضمن عالم الممكن والمحتمل. وهكذا، وعلى الرغم من أننا نعالج مجادلة مضادة، يمكننا أن نعترف بأن لمجادلة ما شيئاً حقيقياً على نحو بيّن بصدده. والكيفية التي نوفّق بها بين مجمل ما نعتبره بأنفسنا صحيحاً تُترَك مفتوحة. وقد قيل إنه بيّن «بذاته»؛ أي أن هناك شيئاً في صالحه. أما الصلة بالجميل فهي صلة جلية. فالجميل يفتننا، من دون أن يكون مندمجاً فوراً بمجمل توجهاتنا

(130) قارن ص69 وما بعدها فيما سبق.

(131) ينظر: "Oetinger als Philosoph," *Kleine Schriften*, III, 89-100 (*GW*, IV).

وتقييماتنا. وفي الحقيقة، فإنه مثلما يكون الجميل ضرباً من ضروب التجربة التي تبرز كسحر ومغامرة ضمن مجموع تجربتنا وتقدم مهمة خاصة للتكامل التأويلي، فإن ما هو بيّن هو دائماً شيء مفاجئ أيضاً، مثل نور جديد ينبعث ليوسع من نطاق ما يمكن أن نفكر فيه.

تنتمي التجربة التأويلية إلى هذا المجال لأنها أيضاً حدث لتجربة حقيقية. وفي الواقع، فإن هذه هي الحال كلما تحدث إلينا شيء قادم من التراث: فهناك شيء بيّن عمّا قيل، على الرغم من أن ذلك لا يدلّ ضمناً على أنه شيء مصان، ومقدّر، ومقرّر بأيٍّ من تفصيلاته. فالتراث يؤكد حقيقته الخاصة في أن يكون مفهوماً، وهو يعترض الأفق الذي أحاطنا حتى ذلك الحين. إنها لتجربة حقيقية بالمعنى الذي بيّناه. فحدث الجميل والعملية التأويلية كلاهما يفترضان سلفاً محدودية حياة الإنسان. وربما نتساءل عما إذا كان بإمكان عقل لامتناه تجريب الجميل بالطريقة نفسها التي نجرب بها نحن الجميل. فهل يمكن لهذا العقل أن يرى أيَّ شيء آخر غير جمال كليّ يمتدّ أمامه؟ يبدو إشعاع الجميل شيئاً محفوظاً للتجربة الإنسانية المحدودة. وقد كانت هناك مشكلة مماثلة في الفكر الوسيط، والمشكلة هي كيف يمكن أن يكون الجمال في الله إذا كان واحداً وليس متعدداً؟ ونظرية نيكولاس الكوزي في حجب (طيّ) complicatio المتعدد في الله هي وحدها التي تقدم حلاً مرضياً (قارن: "sermo de pulchritudine" لنيكولاس الكوزي، المستشهد به سابقاً [ص617]). وهذا يستتبع أن الفن، كما في فلسفة هيغل عن المعرفة اللامتناهية، هو شكل من التمثيل يُتجاوز في المفهوم والفلسفة. وعلى نحو مشابه، لن تكون كلية التجربة التأويلية متاحة لعقل لامتناه، لأنه ينمّي من ذاته المعنى برمته، أي الفكر، ويعتقد بأن كل ذلك يمكن التفكير فيه تفكيراً كاملاً من أجل ذاته. فالله لدى أرسطو، وكذا الروح لدى هيغل، خلّف «الفلسفة»، الفلسفة التي هي حركة الوجود المحدود هذه، خلّفها وراءه. ويقول أفلاطون[132]، ليس هناك آلهة تتفلسف.

(132) المأدبة، 1 a 204.

تتأتى إمكانية الإشارة إلى أفلاطون بضع مرات، على الرغم من أن فلسفة اللوغوس الإغريقية تكشف عن أرضية التجربة التأويلية بطريقة متشظية جداً فقط، من هذه السمة التي تتمتع بها النظرة الأفلاطونية للجمال والتي تشبه تياراً خفياً في تاريخ الميتافيزيقا الأرسطية والمدرسية، يطفو أحياناً إلى السطح كما في تصوف الأفلاطونية المحدثة والتصوف المسيحي والنزعة الروحانية اللاهوتية والفلسفية. وإنه لفي تراث الأفلاطونية هذا تطورت المعجمية المفهومية التي كانت متطلّبة للفكر الذي يتعلق بمحدودية الحياة الإنسانية[133]. إن اطراد هذا التراث الأفلاطوني تشهد عليه القرابة بين نظرية أفلاطون في الجمال ومفهوم التأويلية الكلية.

2. إذا بدأنا من النظرة الأنطولوجية الأساسية التي تقضي بأن الوجود لغة ـ أي أنه عرض ذاتي ـ كما تكشّف لنا عن طريق التجربة التأويلية للوجود، فإن ما يتبع عندئذ ليس طبيعة حدث الجميل وبنية حدث الفهم وحسب. وكما جرت البرهنة على أن نمط وجود الجميل هو نمط الوجود عموماً، يمكن تبيين صحة الأمر نفسه بالنسبة لمفهوم الحقيقة. يمكننا أن نشرع من التراث الميتافيزيقي، لكن يجب أن نتساءل هنا عن جوانب الميتافيزيقا التي تنطبق على التجربة التأويلية. وطبقاً للميتافيزيقا التقليدية، فإن حقيقة ما يوجد هي إحدى خصائصه المتعالية وهي على صلة وثيقة بالخير (الذي يرافق، مرة أخرى، الجمال). وهكذا قد نستذكر قول القديس توما في أن الجميل يُحدَّد بموجب المعرفة، والخير بموجب الرغبة[134]. فالجميل هو الجميل الذي يشبع الرغبة عبر الرؤية[*]: cuius ipsa apprehensio placet. ليس للجميل توجّه نحو الخير حسب بل نحو ملكة الإدراك addit supra

(133) قارن: أهمية مدرسة تشارترس بالنسبة لنيكولاس الكوزي [التي أكدها ر. كلبانكسي R. Klibanksy على وجه الخصوص. انظر أيضاً *De arte coniecturis, ed. J. Koch (Cologne, 1956)*]. [عنيت مدرسة تشارترس، في القرن الثاني عشر بتدريس الأفلاطونية المحدثة، وكانت محجّة للطلاب الأوربيين الذين يريدون دراسة الفنون الحرة، (المترجمان)].

(134) القديس توما الأكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ج1، المسألة5، 4، وفي مواضع أخرى.

(*) هذه العبارة، والاثنتان اللتان بعدها مباشرة، للقديس توما الأكويني في كتابه **الخلاصة اللاهوتية**، والنص الكامل لهذه العبارة هو:

=

bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam. يظهر «إشعاع» الجميل هنا مثل نور يضيء كلّ ما له شكل lux splendens supra formatum.

بالاحتكام إلى أفلاطون يمكننا أن نحاول، مرة أخرى، تحرير هذا القول من صلته بالمذهب الميتافيزيقي في الشكل forma. وقد كان أفلاطون أول من بيّن أن العنصر الأساسي في الجميل كان اللاتحجّب (الأليثيا [الحقيقة])، وواضح ما يعنيه بهذا القول. فالجميل، أي الطريقة التي يظهر فيها الخير، يكشف نفسه في وجوده: فهو يعرض ذاته. وما يعرض ذاته بهذه الطريقة غير مختلف عن ذاته عندما يعرض ذاته. وهو ليس شيئاً لذاته وشيئاً آخر للآخرين، ولا هو شيء يوجد من خلال شيء آخر. ليس الجمالُ إسقاطَ إشعاع على شكل ما من الخارج. بالأحرى، هو جعل التشكيل الأنطولوجي للشكل نفسه مشعّاً ومتجلياً بذاته بهذه الطريقة. ينشأ عن هذا الأمر، حينئذ، أنه يجب أن يُفهَم الجميل، أنطولوجياً، كـ«صورة» دائماً. إذ لا فرق في الأمر سواء أظهر هو «ذاته» أم نسخة منه. كان التمييز الميتافيزيقي للجميل، كما رأينا، هو أنه يردم الفجوة بين المثال والمظهر. وهو بالتأكيد «مثال»؛ أي أنه ينتمي إلى نظام الوجود الذي يعلو على سيل المظاهر كشيء ثابت في ذاته. غير أن من المؤكد أنه هو ذاته الذي يتجلى. وكما رأينا، فإن هذا ليس اعتراضاً على مذهب المُثُل، لكنه تمثيل مركّز لإشكاليته. وحيثما يلجأ أفلاطون إلى بيانية الجميل، فإنه لا يحتاج إلى أن يصرّ على التناقض بين «الشيء في ذاته» والنسخة منه. فالجميل هو ذاته التي يكوّن الاثنين وهو الذي يفترض سلفاً هذا التناقض.

وفوق ذلك، فإن أفلاطون فيلسوف مهم بالنسبة لمشكلة الحقيقة. لقد حاولنا، في تحليل عمل الفن، أن نبيّن أن العرض الذاتي يُعدّ وجوداً حقيقياً لعمل الفن. ولهذه الغاية توسلنا مفهوم اللعب، الأمر الذي قادنا إلى سياقات أعمّ. لأننا

= *pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.*

ومعناها: يدعى الشيء جميلاً عندما يمنحنا مجرد إدراكه متعة.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, 27 1 ad 3

رأينا هناك أن حقيقة ما يعرض ذاته في اللعب لا «تُصدق» ولا «تكذّب» خارج موقف اللعب[135].

إن هذا الأمر جلي في العالم الجمالي. فحتى حين يُشرِّف الشاعر بمنحه منزلة الرائي، فإن شعره ـ كأغنية عودة الآلهة لهولدرلين ـ لا يُعَدّ نبوءة في الواقع. بالأحرى، الشاعر راءٍ لأنه يعرض ما يكون وما كان وما سيكون، ومن هنا يشهد بنفسه على ما يقول، والحق إن في القول الشعري التباساً مثل كشف الغيب. غير أن هذا هو الموضع الذي تكمن فيه، بدقة، حقيقته التأويلية. وإذا ما اعتبرناه، ببساطة، شيئاً جمالياً، وغير مقيّد، ويفتقر إلى جدية الوجود، فإننا نُخفق، على نحو بيّن، في رؤية كيف أن تناهي الإنسان أساسي بالنسبة للتجربة التأويلية للعالم. فليست هشاشة كشف الغيب هي الملتبسة بل قوته. وأيّ شخص يرمي من وراء دراسة هولدرلين أو ريلكه إثبات مسألة ما إذا كانا حقيقةً يؤمنان بآلهتهما وملائكتهما أم لا فإن سهمه سيطيش[136].

إن تعريف كانط للمتعة الجمالية كمتعة غير نفعية ليس له فقط دلالة سلبية، هي أن الشيء الممتع لا يمكن أن يستخدَم كشيء مفيد أو أن يَحَبّ كشيء خيّر، وإنما له أيضاً دلالة إيجابية هي أن «ما يوجد حقيقةً» لا يمكن أن يضيف شيئاً إلى المضمون الجمالي للمتعة، إلى «النظرة الشفافة» لشيء ما، لأن الوجود الجمالي هو، بدقة، عرض ذاتي. وتكون ثمة منفعة في الوجود الحقيقي والفعلي للجميل من وجهة نظرية أخلاقية فقط؛ مثلما هو الحال في غناء العندليب، ومحاكاة هذا الغناء كان، بالنسبة لكانط، انتهاكاً أخلاقياً. وأيّاً تكن المسألة، فإنه يترتب على واقعة أن الوجود الجمالي هو وجود متشكل بهذه الطريقة أن الحقيقة لا يجب أن يُبحَث عنها هنا؛ لأنه لا شيء معروف هنا. وقد ناقشنا، في تحليلاتنا للجمالي، ضيق تصور المعرفة الذي حدد موقع كانط في هذه القضية، وانطلاقاً من مسألة

---

(135) قارن: ص174 في أعلاه.

(136) قارن: نقدي كتاب ر. غارديني عن ريلكه، المنوّه به سابقاً الباب الثاني، هامش 316، وانظر مقالتي: "Rainer Maria Rilke nach funfzig Jahren," in *Poetica: Ausgewahlte Essays* (Frankfurt: Insel, 1977), pp. 77-101 (*GW*, IX).

حقيقة الفن سلكنا طريقنا صوب التأويلية حيث يتضافر فيها الفن والتاريخ بالنسبة لنا.

وحتى مع الأخذ بعين الاعتبار الظاهرة التأويلية، فالأمر بدا تحديداً غير مسوّغ أن نعد عملية الفهم جهداً ملازماً لوعي فلسفي غير مبالٍ بـ«حقيقة» نصوصه. ومن جهة أخرى، كان جلياً أن فهم النصوص لم يعنِ أن مسألة الحقيقة كانت مقررة مقدماً من وجهة نظر معرفة متفوقة للموضوع، أو أن المرء، في الفهم، كان يستمتع بمعرفته المتفوقة عن الموضوع. بالأحرى، بدت القيمة الكلية للتجربة التأويلية ـ مثل أهمية التاريخ بالنسبة للمعرفة الإنسانية عموماً ـ تكمن في حقيقة أننا هنا لا نضبر، فقط وببساطة، الأشياء في خزانة، بل ذلك ما نواجهه في تراث ما يقول شيئاً لنا. فالفهم، إذن، لا يكمن في براعة تقنية لـ«فهم» كلّ شيء مكتوب. بالأحرى إنها تجربة حقيقية؛ أي مواجهة مع شيء يؤكد نفسه بوصفه حقيقة.

أما حقيقة أن مثل هذه المواجهة تحدث في التأويل اللفظي، للأسباب التي ناقشناها، وأن ظاهرة اللغة والفهم تثبت أنها نموذج شامل من نماذج الوجود والمعرفة عموماً، هذه الحقيقة تمكّننا من وضع تحديد أدق لمعنى الحقيقة الفاعلة في الفهم. وقد رأينا أن الكلمات التي تكوّن اللغة هي ذاتها حدث تفكري. إذ تقع حقيقتها في ما يقال فيها، وليس في قصد مغلق تضمره ذات معينة عاجزة. ولنتذكرْ أن فهم ما يقوله شخص ما ليس من إنجاز تقمّص يكتشف فيه المرء الحياة الداخلية للمتكلم. ومن الصحيح للفهم بأسره أنّ ما يقال يكتسب تحديده جزئياً من خلال تكملة المعنى من مصادر تتعلق بمناسبة القول. غير أن هذا التحديد عبر الموقف أو السياق، الذي يملأ ما قيل بمعنى كامل ويجعل ما قيل مقولاً حقاً، لا يتعلق بالمتكلم وإنما بما هو متكلَّم به.

وطبقاً لذلك، فإن القول الشعري يدلل على أنه حالة خاصة من المعنى الذي ينحلّ ويتجسّد في القول. والولوج في نطاق اللغة، وهو أمر يحدث في قصيدة، يشبه الدخول في علاقات النظام التي تدعم وتضمن «حقيقة» ما قيل. وما يلج نطاق اللغة كلها، وليست اللغة الشعرية فقط، يتمتع بشيء من خاصية الشهود على الذات. «حيثما تتوقف الكلمة، لا يكون هناك شيء». وكما أسلفنا القول، فالكلام

ليس تصنيفاً للأشياء الفردية تحت تصورات كلّية على الإطلاق. وما هو معطى للحواس، في استعمال الكلمات، لا يوضع تحت تصرفنا كحالة فردية للكلي، فهو نفسه يكون حاضراً فيما يقال؛ تماماً كما يكون الجميل حاضراً فيما هو جميل.

إن ما نعنيه هنا بالحقيقة يمكن أن يتحدد مرة ثانية على نحو أفضل بموجب مفهوم اللعب. فأهمية الأشياء التي نواجهها في الفهم تفعّل نفسها في حدث لغوي، لعبة كلمات تدور حول المعنى وتهتمّ به. وتوجد ألعاب اللغة حيثما نبلغ كمتعلمين - وأنّى لنا أن نكفّ عن التعلّم - فهمَ العالم. ويجدر هنا استذكار ما قلناه عن طبيعة اللعب، أي، لا يجب اعتبار أفعال اللاعب أفعالاً شخصية مادامت تمثل اللعبة نفسها التي هي قيد اللعب، ذلك أنها تجتذب اللاعبين إليها، وبهذه الطريقة تصبح هي ذاتها موضوع اللعب الفعلي[137]. وما يناظر الحالة التي نناقشها هنا ليس هو اللعب مع اللغة ولا مع محتويات تجربة العالم أو التراث الذي يتحدث إلينا، بل هو لعب اللغة نفسه، اللعب الذي يوجهنا، وهو الذي يعتزم فعل شيء ويتراجع عن فعله، وهو الذي يسأل ويحقق ذاته بالإجابة.

وبهذه الطريقة لا يكون الفهم لعباً، بالمعنى الذي يكبح فيه فهم المرء، على نحو لعبيّ، نفسَه ويرفض اتخاذ موقف من قضية ما. إن حرية الاستحواذ على الذات التي هي ضرورية للمرء لكي يكبح نفسه بهذه الطريقة أمر غير وارد هنا، وهذا في الواقع ما يتضمنه تطبيق مفهوم اللعب على الفهم. وعلى الدوام يكون المرء الذي يمارس الفهم مشدوداً سلفاً إلى حدث من خلال معنى يعزز نفسه. لذلك من الراسخ بالنسبة لنا استخدام مفهوم اللعب نفسه في الظاهرة التأويلية كما في تجربة الجميل. وحينما نفهم نصاً، يأسرنا ما فيه من معنى تماماً مثلما يأسرنا الجميل. فهو عزز ذاته وأسرنا قبل أن نستجمع أنفسنا لنكون في موضع نختبر فيه زعمه بالمعنى. إن في ما نواجهه في تجربة الجميل وفي فهم معنى التراث شيئاً من حقيقة اللعب. ففي الفهم، ننشدّ إلى حدث للحقيقة ونصل، دائماً، جِدّ متأخرين، إذا ما رغبنا في معرفة ما يُفترَض أن نعتقد به.

---

(137) قارن في أعلاه ص171 وما بعدها، و Eugen Fink *Spiel als Weltsymbol* (1960) ومراجعتي المعنونة *Philosophische Rundschau, 9 (1962), 1-8*.

وهكذا ومن دون ريب، ليس هناك فهم لا تشوبه الأحكام المسبقة، مهما كانت حجم إرادة معرفتنا الموجهة لزاماً بغية التملص من عبودية هذه الأحكام المسبقة. ومن خلال بحثنا هذا، صرنا إلى أن اليقين الذي حققه استخدام المناهج العلمية لا يكفي لضمان الحقيقة. وينطبق هذا الأمر، على نحو خاص، على العلوم الإنسانية، ولكنه لا يعني أنها أقلّ علميةً؛ وعلى العكس، هو يسوغ الزعم بالأهمية الإنسانية الخاصة التي كونتها هذه العلوم على الدوام. تبيّن حقيقة أنه في مثل هذه المعرفة يصبح الوجود الخاص للعارف حيوياً، تبيّن هذه الحقيقة حدود المنهج، ولكن ليس حدود العلم. بالأحرى، فإن ما لا تحققه أداة المنهج يجب ـ ويمكن حقيقةً ـ أن يحققه فرع دراسي عن التساؤل والبحث، فرع دراسي يضمن الحقيقة.

ملاحق وتكملات

ملحق I (إلى صفحة 93)

إن مفهوم الأسلوب style هو واحد من الافتراضات غير المناقشة التي يحيا عليها الوعي التاريخي. وسوف تنبئنا نظرة عجلى على تاريخ الكلمة غير المستكشف بإنصاف عن سبب هذا الوضع. ظهر هذا المفهوم، كما يحدث عموماً، عن طريق كلمة نُقلت من المجال الأصلي لتطبيقها. والآن، فإن هذا المعنى الجديد ليس معنى تاريخياً ابتداءً بل هو معنى معياريّ. وهكذا تستبدل كلمة "أسلوب"، في الإرث الحديث من البلاغة الكلاسيكية، ما كان يسمى في هذا الأخير أنواع القول genera dicendi؛ ولذلك كانت مفهوماً معيارياً. والأنماط المختلفة من الكلام والكتابة ملائمة لأغراض ومضامين محددة، وملائمة لمتطلباتها الخاصة. تسمى هذه الأنماط أساليبَ مختلفة. من الواضح أن هذه النظرة إلى الأساليب المختلفة وتطبيقها الصحيح تدلّ أيضاً على إمكان التطبيق الخطأ.

إن شخصاً وُهِبَ فنَّ الكتابة والتعبير عن نفسه بحاجة إلى أن يتقيد بأسلوب صحيح. ويبدو أن مفهوم الأسلوب انبثق أولاً من التشريع القانوني الفرنسي، وعني به طريقة الإجراء manière de procèder؛ بمعنى طريقة إدارة محكمة تفي بمتطلبات قانونية محددة. وبعد القرن السادس عشر، استُعملت الكلمة بطريقة عامة لوصف الطريقة التي يحضر فيها شيء ما في اللغة[1]. ومن الجلي أن وراء هذا الاستعمال

(1) قارن أيضاً *Nuevo Estilo y Formulario de Escribir* كعنوان لمجموعة من الصيغ =

نظرة مؤداها أن مطالب بدهية معينة ـ لاسيما الوحدة على سبيل المثال ـ تُطلَب من التمثيل الفني، وهذه المطالب مستقلة عن مضمون ما يتمّ تمثيله. تنوّه الأمثلة التي جمعها پانوفسكي[2] وهوفمان[3]، بمعزل عن كلمة أسلوب *stile*، بالكلمتين *maniera* و *gusto* من أجل هذا المفهوم المعياري الذي يؤسس نموذجاً نوعياً للأسلوب.

ولكن، هناك أيضاً، ومنذ البدء، الاستعمال الشخصي للكلمة. إن أسلوباً ما هو أيضاً الإمضاء الفردي الذي يمكن تمييزه في كلّ مكان من أعمال الفنان نفسه. وعلى الأرجح، يرد هذا المعنى المتحوّل من الممارسة القديمة في إجازة الممثلين الكلاسيكيين لأنواع قول محددة. إن استعمال كلمة "أسلوب" بالنسبة لما يسمى أسلوباً شخصياً، ومنظوراً إليه بموجب المفهوم، هو في الواقع تطبيق منطقي للمعنى نفسه؛ لأن "الأسلوب" بهذا المعنى يعيّن أيضاً وحدةً في تنوع الأعمال؛ أي الطريقة التي يتميز بها نمط التمثيل الخاص بفنان معين من غيره.

يظهر هذا أيضاً في استعمال غوته للكلمة؛ الاستعمال الذي أصبح مقبولاً عموماً. يستمد غوته مفهومه للأسلوب من التمييز بينه وبين مفهوم "الطريقة" manner، ومن الواضح أنه يؤلف بين كلا العنصرين[4]. يبدع فنان ما أسلوباً عندما لا يعود مشتركاً في محاكاة فقط، وإنما يقوم بصياغة لغة لنفسه أيضاً. وعلى الرغم من أنه يربط نفسه بالظاهرة المعطاة، فإنه ليس قيداً بالنسبة إليه. إذ ما يزال يمكنه أن يعبر عن ذاته في هذه العملية. ومع أنه نادراً ما يكون هناك تطابق بين "المحاكاة الأمينة" وطريقة فردية ما، فإن هذا الوضع هو، بدقة، ما يكوّن الأسلوب. وهكذا، فإن عنصراً معيارياً متضمن أيضاً في فكرة "الأسلوب" الشخصي. تبقى "طبيعة"

= لكتاب الرسائل. في هذا الاستعمال، يكون التقيد بالأسلوب هو نفسه تقريباً، كما في أنواع القول. غير أن التحول إلى جميع صيغ التعبير، بالمعنى المعياري طبعاً، هو تحوّل واضح.

(2) Erwin Panofsky, Idea: *A Concept in Art Theory*, tr. Joseph J. S. Peake (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1968), p.238, n.5 to ch.6.

(3) W. Hofmann, *Studium Generale*, 8, no.1 (1955), 1.

(4) Cf. Schelling, III, 494.

الأشياء و"ماهيتـها" الأساس الرئيس للمعرفة والفنّ، إذ لا يستطيع الفنان الكبير أن يتلافاهما، وبسبب هذا الارتباط بطبيعة الأشياء، ما يزال الاستعمال الشخصي لكلمة "أسلوب"، بالنسبة لغوته، يحتفظ بمعنى معياريّ على نحو واضح.

وهنا يكون من السهل إدراك النموذج الكلاسيكي. غير أن استعمال غوته يكشف المضمون التصوري الذي تحوزه كلمة "أسلوب" دائماً. إن الأسلوب، على أية حال، هو مجرد خصوصية التعبير؛ فهو يشير دائماً إلى شيء ثابت وموضوعي يربط أشكالاً فردية من التعبير. يبيّن هذا أيضاً كيف جاءت هذه الفكرة لتطبَّق بوصفها مقولة تاريخية. ذلك أن النظرة التاريخية الاستعادية المتفحصة تعدّ ذوق عصر محدد شيئاً ملزماً، ومن هنا فإن تطبيق مفهوم الأسلوب على تاريخ الفنّ هو النتيجة الطبيعية للوعي التاريخي. ومهما يكن من أمر، من الصحيح أن معنى المعيار الجمالي هنا ـ الذي كان متضمَّناً أصلاً في مفهوم الأسلوب (vero stile) ـ قد فُقد لصالح وظيفة وصفية.

وبأيّ حال، يرسّخ هذا الوضع مسألة تتعلق باستحقاق فكرة الأسلوب مكاناً خاصاً أحرزتْه في تاريخ الفنّ؛ بغضّ النظر عن إمكانية تطبيقها، بمعزل عن التاريخ، على الظواهر التاريخية الأخرى؛ مثل العمل السياسي.

وبقدر ما يكون الأمر متعلقاً بأولى هذه المسائل، يبدو المفهوم التاريخي للأسلوب مشروعاً بلا ريب متى ما كان المعيار الجمالي الوحيد هو الارتباط بالذوق السائد. على ذلك، فإن الأمر يصدق على كلّ تزيين ابتداء، فالغرض الأساسي للتزيّن هو أنه لا يوجد لذاته بل من أجل شيء آخر، وأن يكون منسجماً مع وحدة سياق الحياة. فمن الجليّ أن التزييني هو خاصية ثانوية تعود إلى شيء آخر له غرض آخر، أي له استعمال ما.

وبأي حال، لعلنا نسأل أنفسنا عما إذا كان من الصحيح توسيع وجهة النظر في تاريخ الأسلوب إلى ما يسمى بأعمال الفنّ الحرة. لقد رأينا سلفاً أنه حتى ما يسمى بالأعمال الفنّية الحرة لها مكانتها الأصلية في سياق الحياة. ولا يمكن لشخص يرغب في فهمها أن يستعملها لتمنحه خبرات محددة، بل يجب أن يتخذ

الموقف الصحيح منها، وذلك يعني ابتداءً أن يتخذ الموقف التاريخي الصحيح منها.

وبناء على ذلك، ثمة مطالب، حتى في هذه الحالة، لا يمكن مخالفتها. بيد أن هذا لا يعني أن لعمل الفنّ دلالة بموجب تاريخ الأسلوب فقط. وهنا يكون سدلماير على حقّ في نقده تاريخ الأسلوب(5). فالرغبة في التصنيف التي يشبعها تاريخ الأسلوب ليس لها حقيقة أية علاقة بالعنصر الفني. وعلى الرغم من ذلك، ما يزال مفهوم الأسلوب له أهميته بالنسبة لدراسة الفنّ الملائمة. ذلك أنه حتى التحليل البنيوي الجمالي الذي يدعو إليه سيدلماير يجب أن يعير اهتماماً واضحاً، من خلال ما يسميه الموقف الصحيح (Einstellung)، بالمطالب التي يمليها تاريخ الأسلوب.

وهذا جلي في حالة الفنون التي تتطلب أداء (كالموسيقى، والمسرح، والرقص، إلخ). يجب أن يكون الأداء أميناً من الناحية الأسلوبية. ويجب أن نعرف ما سُمّي بأسلوب العصر والأسلوب الشخصي للفنان. وبطبيعة الحال، لا تمثل هذه المعرفة كلَّ شيء. فالأداء الذي كان أداء "أميناً من الناحية التاريخية" لا يكون أداء فنياً حقيقياً؛ بمعنى أن العمل لا يقدم نفسه لنا في الأداء كعمل فني، بل بقدر ما يكون مثل هذا الشيء ممكناً على الإطلاق، سيكون، بالأحرى، نتاجاً تعليمياً أو مجرد مادة للبحث التاريخي، إذ سيصبح، في الأخير، تسجيلات يتولاها الفنان نفسه. وعلى الرغم من ذلك، فإنه حتى عملية إعادة الإبداع الأكثر حيوية للعمل تخضع لتحديدات معينة كنتيجة لمسألة الأسلوب التاريخي الصحيح، ولابدّ من أن تنجح في أخذ هذه التحديدات بعين الاعتبار. في الواقع، ينتسب الأسلوب إلى القواعد الأساسية للفنّ، إنه واحد من شروطه الحتمية، وما ينبثق من مسألة الأداء يصدق أيضاً وبجلاء على موقفنا من التلقي العام للفنّ بجميع ضروبه (فما الأداء، عموماً، إلاّ نوع محدد من التوسط ييسّر تلقّينا للفنّ). إن مفهوم الأسلوب ـ كما هو الحال مع مفهوم الذوق الذي يرتبط معه (قارن كلمة Stilgefühl "الإحساس

---

(5) [See *Kunst und Wahrheit: Theorie und Methode der Kunstgeschichte (2nd ed., enl.; Mäander*, 1978)].

بالأسلوب") ـ غير ملائم لوصف خبرة الفنّ وفهمها فهماً مثقّفاً، فهو ملائم في مجال الزخرف فقط، غير أنه مفتَرَض سلفاً، وعلى نحو ضروري، حيثما تكون هناك حاجة لفهم الفنّ.

والآن يمكن تطبيق هذا المفهوم، أيضاً، على التاريخ السياسي. إذ يمكن للأفعال أن تكون ذات أسلوب، ويمكن التعبير عن أسلوب ما حتى في سلسلة من الأحداث. والكلمة هنا ذات معنى معياري ابتداءً. وإذا قلنا عن فعل ما إن له أسلوباً عظيماً أو أسلوباً حقيقياً، فإننا حينئذ نحكم عليه من وجهة نظر جمالية[6]. وحتى إذا كنا نحاول أن نصف أسلوباً محدداً للفعل السياسي، فإن هذا الوصف هو، في الأساس، مفهوم جمالي للأسلوب. وفي الكشف عن الأسلوب في الفعل، نجعل من أنفسنا مرئيين للآخرين، حتى يعرفوا مع مَنْ يتوجب عليهم أن يتعاملوا. وهنا يعني الأسلوب وحدة التعبير أيضاً.

وبأيّ حال، دعونا نفكر في ما إذا كنا نستطيع أن نستعمل مفهوم الأسلوب هذا كمقولة تاريخية. إن نقل مفهوم الأسلوب من تاريخ الفن إلى التاريخ عموماً يتضمّن النظر إلى الأحداث التاريخية لا من حيث دلالتها الخاصة بل فيما يتعلق بكلية أشكال التعبير التي تميّز عصرها. غير أن الدلالة التاريخية لحدث ما لا يجب أن تكون متطابقة مع قيمتها المعرفية بوصفها تعبيراً عن عصرها، وهي تضللنا في جعلنا نتخيّل أننا نفهمها إذا فهمناها بهذه الطريقة فقط، أي بوصفها ظاهرة تعبيرية. في الواقع، إذا وسعنا مفهوم الأسلوب ليشمل التاريخ عموماً ـ وهذا الأمر ناقشه إريك روثكر على نحو خاص ـ وأمّلْنا من هذا أن يَهَبَنا معرفة تاريخية، عندئذ نكون مرغمين على افتراض أن التاريخ نفسه ينصاع إلى منطق [لوغوس] داخلي. ولعل هذا يصحّ على اتجاهات محددة من التطور الذي نتابعه هنا، بيد أن هذا النوع من التاريخ ليس تاريخاً حقيقةً. أما بناء الأنماط المثالية، مثلما بيّن ذلك نقد ماكس فيبر لوصف بناء أعضاء الجسد وأداء وظيفتها، فهو البناء المشروع بوصفه وصفاً فقط. والنظر إلى الأحداث بموجب تاريخ الأسلوب، مثل النظر إلى الفنّ

(6) [See Hegel, *Nürnberger Schriften*, p.310].

بموجب تاريخ الأسلوب فقط، يُخفق في الالتفات إلى الواقعة الأساسية التي مؤداها أن شيئاً ما يحدث فيه، وأن ما يقدم لنا ليس مجرد سلسلة واضحة من الأحداث. وهنا نبلغ حدود التاريخ الثقافي (Geistesgeschichte).

ملحق II (إلى صفحة 227)

لابدّ للمناسبية من أن تبدو عنصراً ذا معنى ضمن ما يدّعيه عمل ما من معنى، وليس كأثر لظروف محددة تتخفى، إذا جاز التعبير، وراء العمل وعلى التأويل أن يكشف عنها. وإذا كانت هذه هي الحال، فيدلّ هذا ضمناً على أنه من الممكن فهم معنى الكلّ فقط بإعادة تأسيس الموقف الأصلي. وبأي حال، إذا كانت المناسبية عنصراً للمعنى ضمن العمل نفسه، فستكون الحال على العكس؛ أي أن فهم معنى العمل يمكّن المؤرخ كذلك من أن يجرّب شيئاً من الموقف الأصلي الذي يتكلم العمل من خلاله. لقد منحت تحليلاتُنا الأساسية لطبيعة الوجود الجمالي مفهومَ المناسبية تسويغاً جديداً يتجاوز جميع أشكاله المحددة. إن لعب الفنّ ليس تجاوزاً للمكان والزمان كما يؤكد الوعي الجمالي. وعلى أية حال، حتى لو أقررنا بهذا الأمر من حيث المبدأ، فلا يمكننا الحديث عن زمن ينفجر في المسرحية، كما فعل كارل شمت فيما يتعلق بمسرحية **هاملت** في كتابه *Der Einbruch der Zeit in das Spiel*.

لاشكّ في أن المؤرخ يمكن أن يفيد من بحث هذه العلاقات في تشكيل لعب الفنّ التي تدخله في نسيج زمنه. ولكن شمت، من وجهة نظري، لا يقدّر صعوبة هذه المهمة حقَّ قدرها. فهو يرى أن من الممكن إدراك ذلك الشّق في العمل الذي يشعّ من خلاله الواقع المعاصر، والذي يجلّي الوظيفة المعاصرة للعمل. غير أن هذا الإجراء مترع بالصعوبات المنهاجية، وذلك ما يعلمنا إياه مثال العلمُ الأفلاطوني. ومع أنه من الصحيح، من حيث المبدأ، تنحية الأحكام المسبقة لعلم الجمال المحض للخبرة (Erlebnis)، ووضع لعب الفنّ ضمن سياقه التاريخي والسياسي، يبدو لي من الخطأ أن نتوقع أحداً يقرأ مسرحية **هاملت** بوصفها قصة مقنّعة. إن انفجار الزمن في المسرحية الذي يمكن رؤيته شِقّاً يحدث فيها هو بالضبط شيء لا نملكه هنا كما يبدو لي. فبالنسبة للمسرحية نفسها، ليس ثمة

تناقض بين الزمن والفنّ، كما يفترض شمت. بالأحرى، تسحب المسرحية الزمن إلى لعبها. وهذه هي القوة الكبيرة للأدب الذي يتيح لنفسه إمكانية أن ينتسب (angehört) إلى زمنه الخاص ومن خلاله يُنْصِتُ (hört) زمنه الخاص إليه. وبهذا المعنى العام، وهذا صحيح، تكون مسرحية **هاملت** مشحونة بالأهمية السياسية. ولكن إذا ما قرأنا فيها الدعم الخفيّ للشاعر بالنسبة لإيسكس وجيمس، يكون من الصعب على العمل، عندئذ، أن يتكشف عن ذلك. وحتى إذا كان الشاعر ينتمي حقيقةً إلى هذا الطرف، فالمسرحية التي كتبها تُخفي عضويته، ولذلك تُخفق حتى حِدّةُ ذهن شمت في رؤيتها. ولو أراد الشاعر أن يتواصل مع الجمهور، لكان عليه، بلا شك، أن يأخذ بعين الاعتبار الطرف المقابل. ولذا فإن ما نراه حقاً هنا هو انفجار المسرحية في الزمن. ومادامت المسرحية ملتبسة، يمكن أن يكون لها تأثيرها، الذي لا يمكن التنبؤ به، في كونها ممثَّلةً فقط. أما طبيعتها فلا تكون أداة لمرامٍ مقنّعة بحاجة فقط إلى نزع أقنعتها من أجل أن تكون مفهومة على نحو لا لبس فيه، بل هي تبقى، كمسرحية فنية، في غموض لا فكاك منه. أما المناسبة التي تنطوي عليها فليست علاقة معطاة سلفاً يكتسب من خلالها وحدها كل شيء دلالته الحقيقية، بل على العكس، فالقوة التعبيرية للعمل نفسه هي التي تملأ هذه المناسبة مثَلُها مثل كلّ مناسبة أخرى.

وبناء على ذلك، أرى أن كارل شمت راح ضحيةً لنزعة تاريخية زائفة عندما راح يؤوّل سياسياً، مثلاً، واقعة أن شكسبير ترك قضية ذنب الملكة مفتوحةً، ورأى إليها من المحرمات. والحق، فإن ترك المسرحية فضاءً غير محدّد حول موضوعتها الحقيقية هو جزء من واقعها. إن المسرحية التي يكون فيها كلّ شيء محفَّزاً تحفيزاً تاماً هي مسرحية تصِرُّ صريرَ ماكنة. وستكون واقعاً مزيّفاً إذا كان يمكن حساب الفعل بأسره حساباً رياضياً مثل معادلة. بالأحرى، تصبح المسرحية واقعية عندما لا تخبر المشاهد بكلّ شيء، بل تخبره أكثر بقليل مما يفهمه هو عادةً في حياته اليومية. وكلما بقي شيء ما مفتوحاً على كافة الاحتمالات، نجحت عملية الفهم على نحو مطلق؛ أي عملية نقل ما يُرى في المسرحية إلى عالم المرء الخاص، وبالطبع إلى عالم الخبرة السياسية الخاصة به أيضاً.

يبدو لي أن ترك هذا القدر الهائل مفتوحاً هو جوهر الخرافة والأسطورة الخصبتين. وعلى نحو دقيق، تستطيع الأسطورة، بفضل اللاتحديد المفتوح فيها، أن تقدم شيئاً جديداً مبتدعاً دائماً من تلقاء نفسها، وبأفق موضوعاتيّ يتغيّر باطراد في اتجاهات مختلفة. (نحن بحاجة إلى التفكير فقط في عديد من المحاولات التي تعالج موضوعة فاوست منذ مارلو حتى پول فاليري).

إذا رأينا قصداً سياسياً في ترك الأشياء مفتوحة، كما رأى كارل شمت حينما تحدث عما هو محرم فيما يتعلق بالملكة، فإننا نُخفق حينذاك في إدراك طبيعة المسرحية الفنية، أي أننا سنراها حينذاك تستنفد نفسها بأن تجرب جميع ممكناتها. فاستنفاد المسرحية لنفسها لا يحدث في عالم مغلق من المظاهر الجمالية، بل كدمج دائم في الزمن. والغموض المثمر الذي يشكّل جوهر عمل فنّ ما هو فقط طريقة أخرى للتعبير عن سمة المسرحية الجوهرية في صيرورتها إلى حدث جديد باستمرار. يتحرك الفهم في العلوم الإنسانية، بهذا المعنى الأساسي، أقربَ فأقربَ إلى الخبرة المباشرة للعمل الفنّي. ومن الناحية العلمية، يتيح الفهم أيضاً لبعد التراث ذي المعنى أن يفعّل نفسه وأن يكمن في اختباره. ولهذا السبب بدقة، فإنه هو نفسه حدث، كما تبيّن ذلك في أثناء بحثنا الحالي.

ملحق III (إلى صفحة 366)

تعاني مناقشة لويث تأويلَ هيدغر لنيتشه[7]، على الرغم من أنها تقيم بعض الاعتراضات المسوّغة على نحو تفصيلي، من ضعف عام في أنه، ومن دون إدراك، يثير نموذج نيتشه عن قضية الطبيعيّ ضدّ مبدأ صياغة النماذج. لا يتيح هذا فهم ما يعنيه هيدغر عندما يضع نيتشه، بمبالغة واعية، في الخط نفسه الذي فيه أرسطو؛ وهذا لا يعني أنه يضعه في النقطة نفسها. ومن جهة أخرى، تفضي هذه الطريق المختصرة بلويث، على أية حال، إلى عبث معالجته الخاصة لمذهب نيتشه

(7) In ch. 3 of *Heidegger:Denker in dürftiger Zeit* (Frankfurt, 1953).
وانظر أيضاً الطبعة الجديدة من عمل لويث *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr* [والكتاب عن نيتشه الآن في Sämtliche *Schriften* (Stuttgart, 1986)].

في العود الأبدي بوصفه ضرباً من ضروب إحياء أرسطو من جديد. في الحقيقة، كانت الدورة الأبدية للطبيعة، بحسب أرسطو، تمثّل جانباً من الوجود واضحاً وضوحاً ذاتياً. فبالنسبة إليه، تبقى الحياة الأخلاقية والتاريخية للجنس البشري مرتبطة بالنظام الذي يمثله الكون عى نحو جليّ. لا يوجد تساؤل عن هذا الأمر لدى نيتشه. هو بالأحرى يفهم الدورة الكونية للوجود تماماً بموجب تناقضها مع الحياة الإنسانية. والعود الأبدي مهمّ كدرس للإنسان؛ أي كشيء هائل يجب أن تقبله الإرادة الإنسانية، شيء يدمّر كلّ الأوهام في مستقبل ما وتقدّم معين. وهكذا يتصور نيتشه مذهب العود الأبدي من أجل أن يضع الإنسان في مواجهة مع توتر إرادته. وتُفهَم الطبيعة هنا بموجب الإنسان، الطبيعة التي لا تعيره أيّ اهتمام.

ولكننا لا نستطيع مرة ثانية أن نثير الطبيعة، كما في التحوّل الحالي، ضدّ التاريخ إذا نشدنا فهم وحدة فكر نيتشه. ولا يأخذ لويث نفسه الماضي مؤسساً للصراع الذي لا يُحسَم لدى نيتشه. ولكن ألا يجب أن نسأل، عبر النظر إلى هذا، سؤالاً آخر عن أنه كيف كان من الممكن الوقوع بهذه الطريقة في ممر مغلق؛ أي لماذا لم يكن بالنسبة لنيتشه نفسه سجناً وفشلاً بل كان اكتشافاً عظيماً وتحرراً؟ لا يعثر القارئ على إجابة عن هذا السؤال الإضافي لدى لويث. ولكن هذا هو بدقة ما يرغب المرء في فهمه؛ أي في تحقيقه، من خلال تفكيره الخاص. وهيدغر فعل ذلك، فقد بنى نظاماً من العلاقات التي على أساسها نُظّمت عبارات نيتشه. وكون نظام العلاقات هذا لم يعبر عنه نيتشه نفسه، إنما هو جزء من الدلالة المنهاجية لهذا النوع من إعادة البناء. وعلى نحو يدعو إلى المفارقة، نحن نرى لويث نفسه يعمل ما يمكن أن يُعدّه هو، لدى نيتشه، فشلاً فقط: فهو يتأمل اللاتأمل، ويتفلسف ضدّ الفلسفة باسم قضية الطبيعيّ، ويحتكم إلى الحس المشترك. ولكن، إذا كان الحس المشترك مجادلة فلسفية حقيقةً، فسيكون ذلك نهاية للفلسفة بأسرها، ومعها نهاية أيّ احتكام للحس المشترك. من المحال، بالنسبة للويث، أن يتخطى هذه الصعوبة إلاّ بالاعتراف بأن الاحتكام للطبيعة والطبيعيّ ليس طبيعةً ولا طبيعياً.

ملحق IV (إلى صفحة 369)

يبدو لي رفضُ لويث المتواصل فهمَ الدلالة المتعالية لموقع هيدغر في قضية الفهم[8] رفضاً خاطئاً باعتباريْن. فهو لا يرى أن هيدغر اكتشف شيئاً يوجد في الفهم برمته، وهو اكتشاف لا يمكن التغاضي عنه[9]. زيادة على ذلك، هو لا يرى أن الخرق الذي مارسته تأويلات هيدغر العديدة لا ينجم، مطلقاً، عن هذه النظرية في الفهم. بالأحرى، إنه سوء استعمال مثمر للنصوص يخون شيئاً يشبه إلى حد كبير الافتقار إلى وعي تأويلي. ومن الواضح أن هيمنة عنايته بموضوعه الخاص هو الذي يجعل جوانبَ معينة من النصوص ترجّع أصداء معينة وتشوّه اتساقها.

إن موقف هيدغر النافد الصبر من النصوص التراثية هو، إلى حد ما، نتيجة نظريته التأويلية التي تشبه نظريات أولئك الفلاسفة الكبار الذين تحملوا مسؤولية تطوير الحياة الفكرية، والذين تمثلوا، قبل تطور الوعي التاريخي، التراث "على نحو غير نقدي". والحقّ إن هيدغر يأخذ بعين الاعتبار معيار العلم، ومن حين لآخر، يحاول أن يسوغ، بوسائل نقدية أدبية، تمثّلَه الخصب للتراث الذي يتحدى مثل هذا النقد. وهذا لا يؤثر على دقة تحليله للفهم، بل هو توكيد أساسي له. وإنه لجزء من الفهم دائماً أن النظرة التي يجب أن تُفهَم يجب أن تؤكد ذاتها بمقابل قوة النزوع إلى المعنى التي تهيمن على المؤوِّل. ولأن الشيء نفسه بالضبط يلقي علينا مزاعمه، فيتعين علينا أن نبذل ما في وسعنا من جهد تأويلي. ولكن، من ناحية أخرى، من المستحيل فهم التراث من دون قبول مزاعم موضوعه، إلاّ في حالة الحياد التأويلي النفسي والتاريخي تجاه الموضوع، الأمر الذي يعرض عندما لا نعود نفهم في الحقيقة.

---

(8) Cf. Löwith, *Heidegger:Denker in dürftiger Zeit* (Frankfurt, 1953), pp.80f.

(9) [يستنكر دريدا هذا الأمر على نحو خاص، مادام يعد تأويل هيدغر لنيتشه ارتداداً إلى الميتافيزيقا. انظر دراستي "Destruktion and Deconstruction" في *The Gadamer-Derrida Encounter: Texts and Comments*, ed. Diane Michelfelder and Richard Palmer (Albany: SUNY Press, 1988)].

ملحق V (إلى صفحة 552)

من الغرابة أن عالماً جليلاً ذا نزعة أفلوطينيّة مثل ريتشارد هاردر ينتقد، في محاضرته قبيل موته، مفهوم الأصل *source* بسبب "جذره العلمي" ("Quelle oder Tradition?" *Sourcee de Plotin, Entretiens Fondation Hardt* V, vii, [1960], 325-39). ومهما يكن مسوّغاً نقد دراسة سطحية لمفهوم الأصل، فإن لمفهوم الأصل تسويغاً أفضلَ من ذلك. وهو بوصفه استعارة فلسفية ذو جذر أفلاطوني وأفلاطوني محدث. والصورة المهيمنة هي صورة تدفق ماء رائقٍ وعذب من أعماق غير مرئية. يرى هذا، من بين مواضع أخرى، في الجمع المتكرر بين الأصل والبداية pege kai arche (محاورة **فيدروس** 245c، وغالباً ما يرد في لدى فيلون، ولدى أفلوطين). وقد قُدِّم مفهوم الأصل fons لأول مرة، بوصفه مصطلحاً فيلولوجياً، في عصر الإنسانوية، ولكنه لم يكن يشير ابتداءً إلى المفهوم الذي نعرفه من دراسة الأصول، بالأحرى، تُفهَم الحكمة القائلة "ad fontes"، العودة إلى الأصول، على أنها إشارة إلى الحقيقة الأصلية غير المشوّهة للمؤلفين الكلاسيكيين[10]. وهذا يؤكد، مرة أخرى، ملاحظتنا التي مؤداها أن الفيلولوجيا، في تعاملها مع النصوص، تفهم ما هو موجود فيها بوصفه حقيقة.

إن نقل المفهوم إلى المعنى التقني المألوف لنا بلا شك يتضمن شيئاً من متضمناته الأصلية التي يتميز بها الأصل من مجرد تقليد أو تمثّل ذوي عيوب. يبيّن هذا، على نحو خاص، سبب استعمالنا مفهوم "الأصل" فيما يتعلق بتراث الأدب حسب. فما وصل إلينا في اللغة فقط يعطينا معلومات ثابتة وتامة عمّا تضمّنه التراث؛ وهو ليس مجرد مادة للتأويل فقط، مثل الوثائق والأشياء الباقية الأخرى، بل هو يتيح لنا الاستنتاج مباشرة من الأصل؛ أي مضارعة الاشتقاقات المتأخرة بالأصل، ووضعها قبالته. وهذه ليست صوراً علمية، بل هي صور ترد من روح اللغة. وهي تقدم توكيداً أساسياً لملاحظة هردر أن الأصول ليست بحاجة إلى أن

(10) [إنني مدين إلى إي. ليدو E. Lledo فيما يتصل بالشرح اللافت للنظر لعبارة "ad fontes" في سياق النزعة الإنسانية الأسبانية: فهو يبيّن صلتها بالمزامير].

تصبح عكرة باستعمالها. ثمة دائماً ماء عذب يتدفق من النبع، والأمر نفسه يحدث مع المنابع الحقيقية للروح الإنسانية التي نجدها في التراث. ودراسة هذه المنابع أمر مجزٍ جداً؛ لأن فيها دائماً الكثير مما تمنحه أكثر مما أُخذ منها حتى الآن.

ملحق VI: عن مفهوم التعبير (إلى صفحة 451 ـ 604)

يبيّن مجمل بحثنا لماذا يتوجب على مفهوم التعبير"expression" أن يتخلص من غَلَبة سمة الذاتية الحديثة عليه وأن يعود إلى معناه القواعدي والبلاغي الأصلي. تطابق كلمة "expression" الكلمة اللاتينية expressio، exprimere، التي تُستعمل لوصف الأصل العقلي للكلام والكتابة (verbis exprimere). ولكن، في اللغة الألمانية، للكلمة Ausdruck تاريخ مبكر في لغة التصوف، وهو يشير إلى صياغة أفلاطونية محدثة مازالت بحاجة إلى بحث. وقد دخلت الكلمة، في غير كتابات التصوف، الاستعمال العام في القرن الثامن عشر فقط. ومن ثمّ اتسع معناها وتمّ تداوله في النظرية الجمالية أيضاً، حيث حلّت محلّ مفهوم المحاكاة. ولكن ما يزال آنذاك لا يوجد أثر للعنصر الذاتي الذي مؤداه أن التعبير هو تعبير عن شيء داخلي، أي تعبير عن خبرة (Erlebnis)[11]. والجانب المهيمن هو جانب التواصل والقابلية على التواصل؛ بمعنى قضية إيجاد التعبير[12]. ولكن إيجاد تعبير يعني أيجاد تعبير يرمي إلى تكوين انطباع؛ أي أنه ليس تعبيراً بمعنى التعبيرعن خبرة. وهذا على نحو

(11) إن ما يقابل مفهوم التعبير *expressio* في التفكير المدرسي هو بالأحرى انطباع الصورة (النوع) *impressio speciei.* وبطبيعة الحال، فإن طبيعة التعبير *expressio* هي التي تحدث في الكلمة التي يتمّ فيها التعبير عن القصد، وأول من أشار إلى ذلك هو نيكولاس الكوزي. وهكذا من الممكن للكوزي أن يقول إن الكلمة هي التعبير عن الخبرة وموضوعها (Comp. theol., VII) *expressio exprimentis et expressi*. غير أن هذا لا يعني التعبير عن خبرات داخلية، بل يعني البنية الانعكاسية للكلمة، أي جعل كلّ شيء مرئياً، وبضمن ذلك هو نفسه في فعل التعبير؛ مثلما يجعل الضوء كلّ شيء مرئياً، يجعل نفسه مرئياً. [انظر الآن مادة "Ausdruck" في عمل تونيللي Tonelli *Historisches Wärterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter, I, 653-55].

(12) Kant, *KdU*, B 198.

خاص صحيح في مصطلحية الموسيقى[13]. لا تدل النظرية الموسيقية عن العواطف، في القرن الثامن عشر، على أن المرء يعبّر عن ذاته في الموسيقى، بل تدلّ على أن الموسيقى تعبّر عن شيء ما ـ أي عاطفة ـ يكوّن، في تتابعه، انطباعاً. ونحن نجد الشيء نفسه في علم الجمال، لنقل مع سولزر (1765): لا يُفهَم التعبير، ابتداءً، كتعبير عن مشاعر المرء الخاصة، بل كتعبير يثير مشاعر.

وعلى الرغم من ذلك، مضى النصف الثاني من القرن الثامن عشر بعيداً نحو تذويت مفهوم التعبير. وعلى سبيل المثال، عندما قام سولزر بمهاجمة ريكوبوني في شبابه، الذي عدّ فنّ الممثّل فنّاً للتمثيل representation وليس فنّاً للشعور، فإنه كان يعدّ الإخلاص للشعور أمراً جوهرياً في التمثيل الجمالي. وعلى نحو مشابه، استكمل تعبيرَ الموسيقى بالأساس النفسي لشعور المؤلف الموسيقي. ونحن هنا بمواجهة تحوّل من التراث البلاغي إلى علم نفس الخبرة (Erlebnis). ومهما يكن من أمر، ما زال الاهتمام بماهية التعبير، ماهية التعبير الجمالي على وجه الخصوص، مرتبطاً بالسياق الميتافيزيقي ذي الأصل الأفلاطوني المحدث. لأن التعبير ليس، على الإطلاق، مجرد علامة تشير إلى شيء آخر، شيء ضمني، بالأحرى، فإن ما يُعبَّر عنه يمثُل نفسه في التعبير؛ على سبيل المثال، يمثُل الغضب في التغضّن الغاضب في الوجه. والتشخيص الحديث للتعبير يعرف هذا كما عرفه أرسطو. وواضح أن جزءاً من طبيعة الأشياء الحية أن أحدها يمثُل في الآخر بهذه الطريقة. كان هذا الوضع مدرَكاً في الاستعمال الفلسفي خصوصاً، وذلك عندما رأى سبينوزا التعبير مفهوماً أنطولوجياً أساسياً، وعندما رأى هيغل، تبعاً لسبينوزا، الواقع الحقيقي للعقل في الدلالة الموضوعية للتعبير بوصفه تمثيلاً وقولاً، واستخدم هذا ليدعم نقده للنزعة الذاتية في التفكير. وذهب المذهب نفسه هولدرلين وسنكلير اللذان يكتسب مفهوم التعبير مكانة مركزية بالنسبة إليهما[14]. إن

(13) انظر المقالة المهمة لـ H. H. Eggebrecht, "Das Ausdrucksprinzip im musikalischen Sturm und Drang," *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 29 (1955), 323-49.

(14) Ed. Hellingrath, III, 571ff.

اللغة بوصفها نتاجاً للتفكير الإبداعي، الذي ينتج قصيدة ما، هي "تعبير عن كلّ حيّ، ولكنه كلّ محدد". ومن الواضح أن معنى هذه النظرية عن التعبير شوّهه كلياً الإجراء الذاتي والنفساني في القرن التاسع عشر. وفي الواقع، كان التراث البلاغي مهمّاً إلى حد بعيد لدى كلّ من هولدرلين وهيغل. وفي القرن الثامن عشر، حلّ "التعبير" محلّ "فعل التعبير"، وأشار إلى الشكل الباقي الذي يتخلّف كدمغة ختم مثلاً. أصبح سياق هذه الصورة واضحاً تماماً من فقرة لغيلليه تنبّه على حقيقة "أن لغتنا لا تتسع لأنواع معينة من الجمال، وهي شمع هشّ غالباً ما يتكسّر حين نرغب في أن نطبع عليه صور الروح"[(15)].

هذا هو الإرث القديم ذو السمة الأفلاطونية المحدثة[(16)]. وفحوى الاستعارة هي أن الشكل المتخلف في النفس لا يمثل جزئياً في الانطباعات، بل كلياً. وهذا أيضاً هو أساس تطبيق المفهوم في "التفكير الفيضي" الذي هو، طبقاً لروثكر[(17)]، أساس نظرتنا التاريخية للعالم. من الجليّ أن نقد إضفاء طابع نفساني على مفهوم التعبير يتخلل مجمل بحثنا الحالي، وهو أساس نقدنا لكلٍّ من "فنّ الخبرة (Erlebnis)"، وللتأويلية الرومانسية[(18)].

(15) *Schriften*, VII, 273.

(16) انظر على سبيل المثال .Dionysiaka, I, 87

(17) Erich Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissen schaften (Handbuch der Philosophie, III), p.166.

وقارن في أعلاه ص142 مفهوم الحياة لدى أوتنغر، وص340 وما بعدها في أعلاه، هوسيرل وكونت يورك، وكذلك ص347 وما بعدها، وص؟؟؟ وما بعدها.

(18) كانت لديّ مسائل مشابهة أيضاً في بعض كتاباتي الأولى، مثل:

Bach und Weimar" (1946), pp.9ff. [*Kleine Schriften*, II, 75-81 (GW, IX) and "Uber die Ursprünglichkeit der Philosophie" (1947), p.25 [Kleine Schriften, I, 11-38 (GW, IV)].

تكملة I: التأويلية والنزعة التاريخية (1965)

يكاد التنويه بالتأويلية أن يكون نادراً في التفكير الفلسفي السابق المتأسس على العلوم الإنسانية. إذ كانت التأويلية مجرد فرع دراسيّ مساعد، مجموعة من القواعد تتعلق بطريقة معالجة النصوص. أما التمييزات الوحيدة فتكونت لتفسير الطبيعة الخاصة لنصوص محددة، مثل تأويلية الكتاب المقدس. وفي الأخير، كان هناك فرع دراسي مساعد ومختلف دُعي التأويلية واتخذ شكل تأويلية قانونية. وتضمّن قواعد ملء الفجوات في قانون منظّم، ومن هنا كانت لها سمة معيارية. لكن المشكلة الفلسفية المركزية التي قدمتها العلوم الإنسانية كانت تُعدّ مشكلة أبستيمولوجية؛ أي قياسها على العلوم الطبيعية وأساسها في الفلسفة الكانطية. كان كتاب كانط **نقد العقل المحض** قد سوّغ العناصر القبلية في المعرفة التجريبية للعلوم الطبيعية. وهكذا، كانت المهمة توفير تسويغ نظري متسق لنمط المعرفة في العلوم التاريخية. رسم درويزن في كتابه **التاريخ** *Historik* مصطلحية بالغة التأثير للعلوم التاريخية، وقد أُريد لها أن تكون معادلاً للمهمة الكانطية، ومنذ البداية تابع دلتاي، الذي كان عليه أن يوجد الفلسفة المناسبة للمدرسة التاريخية، أقول تابع دلتاي بوعي مهمة نقد العقل التاريخي. وهكذا كان حتى تصوّره الخاص للذات تصوراً أبستيمولوجياً. وكما نعلم، هو نظر إلى الأساس الأبستيمولوجي لما يسمى بالعلوم الإنسانية بموجب علم نفس "وصفي وتحليلي" متحرر من كلّ تلك الهيمنة الغريبة للعلوم الطبيعية. وبأي حال، وفي سبيل إنجاز هذه المهمة، تجاوز دلتاي نقطة انطلاقه الأبستيمولوجية الأصلية، ولذلك كان هو مَنْ قدّم تأويلية داخل الفلسفة. والحقّ، فإنه لم يتخلّ تماماً عن الأساس الأبستيمولوجي الذي نشده في علم النفس. ومؤدى نظرته أن الخبرات التي يميزها الوعي الداخلي ـ ولذلك ليس ثمة مشكلة في معرفة الآخر، معرفة اللاأنا، التي تقبع وراء بحث كانط ـ تبقى الأساس الذي رغب في أن يبني عليه العالَم التاريخي في العلوم الإنسانية. بيد أن العالم التاريخي ليس خبرة متماسكة بالطريقة التي يقدم بها التاريخ، في السيرة الذاتية، نفسَه للعالم الداخلي للوعي الذاتي. يجب أن يُفهَم التماسك التاريخي، في النهاية، كتماسك للمعنى الذي يتجاوز كلياً أفق خبرة الفرد. إنه مثل نصّ غريب وهائل

يحتاج المرء معه إلى معونة التأويلية لفكّ مغاليقه. وهكذا تُلزم طبيعةُ الموضوع دلتاي بأن يبحث عن طريق من علم نفس التأويلية.

في السعي إلى وضع هذا الأساس التأويلي للعلوم الإنسانية، وجد دلتاي نفسَه في تعارض ملحوظ مع تلك المدرسة الأبستيمولوجية التي كانت تحاول إقامة أساس للعلوم الإنسانية على قاعدةٍ كانطيةٍ محدثةٍ: أي على فلسفة القيمة التي طوّرها فندلباند وريكرت. لقد بدا الموضوع الأبستيمولوجي له تجريداً لا روح فيه، ولكنه مهما كانت تلهمه الرغبة في موضوعية للعلوم الإنسانية، لم يستطع التخلص من حقيقة أن الذات العارفة؛ أي فهم المؤرخ، لا تقف ببساطة قبالة موضوعها؛ أي الحياة التاريخية، بل هي نفسها جزء من حركة الحياة التاريخية نفسها. لقد أنصف دلتاي إنصافاً كبيراً، لاسيما في سِنيّ حياته المتأخرة، فلسفة الهوية المثالية، ذلك لأن المفهوم المثالي للعقل تضمّن التشارك الجوهري نفسه بين الذات والموضوع، بين الأنا والأنت، الذي كان متضمَّناً في مفهومه الخاص عن الحياة. وما نافح عنه جورج مِشْ، على نحو لاذع، ضدّ هوسيرل وهيدغر كوجهة نظر عن فلسفة الحياة[1] يشترك بوضوح مع الظاهراتية في نقد النزعة الموضوعية التاريخية الساذجة وتسويغها الأبستيمولوجي بفلسفة القيمة الذائع في جنوب غرب ألمانيا. إن تشكيل الواقعة التاريخية بعلاقة قيمة، والاقتناع بها كما كانت، لم يأخذ بعين الاعتبار الطريقة التي تتلاحم بها المعرفة التاريخية مع الأحداث التاريخية[2].

دعونا نتذكر هنا أن المتن الضخم للعمل الذي تركه ماكس فيبر، والذي نُشر أول مرة تحت عنوان *Wirtschaft und Gesellschaft* في العام 1921، كان قد خطط له هو نفسه ليكون تحت عنوان *Grundriâ der verstehenden Soziologie*[3]. تعنى

(1) Georg Misch, "Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl," *Philosophische Anzeiger* 1929/30 (2nd ed., Leipzig and Berlin, 1931).

(2) [ظهر وعي متجدد لفلسفة دلتاي في العام 1983مع نشر مواد المجلد الثاني لعمله Einleitung in die Geisteswissenschaft (GesammelteWerke, XVIII and XIX). انظر أيضاً عملي الحالي عن دلتاي، .GW, IV].

(3) أنجز الآن هذا العمل المنشور بعد وفاة فيبر، مع إعادة ترتيب مادته الضخمة، يوهان =

تلك الأقسام من هذه الدراسة الاجتماعية التي كانت كاملة تقريباً ـ والتي أُعدّتْ لتكون مخططاً لعلم الاقتصاد الاجتماعي ـ بعلم اجتماع الدين، والقانون، والموسيقى، في حين عولج علم الاجتماع السياسي، مثلاً، بطريقة متشظية جداً فقط. وهنا نحن نعنى ابتداءً بالقسم التقديمي، المكتوب بين عاميْ 1918 و1920، الذي يسمى الآن "A sociological theory of categories". وهو فهرس مؤثر للمفاهيم على أساس نزعة اسميّة صارمة يتجنّب عرضاً ـ بخلاف مقالته المعروفة عن اللوغوس في العام 1913 ـ مفهوم القيمة (ومن ثمّ استناد كلي إلى النزعة الكانطية المحدثة في جنوب غرب ألمانيا). يسمي ماكس فيبر هذا "علم اجتماع تأويلي interpretive بقدر ما يكون موضوعه المعنى المشترك للفعل الاجتماعي. والحق إن المعنى "المقصود ذاتياً" في مجال الحياة الاجتماعية والتاريخية لا يمكن أن يكون ذلك الذي قصده فعلاً الفاعلون الأفراد. وهكذا، وبدلاً من المفهوم التأويلي والمنهاجي، لدينا النمط المحض المبني تصورياً (البناء النمطي ـ المثالي). يستند هذا الصرح بمجمله إلى هذا الأساس الذي يسميه ماكس فيبر "عقلاني"، وهو صرح "متحرر من القيمة" ومحايد من حيث مفهومه، ومعقل ضخم للعلم "الموضوعي" الذي يدافع عن وضوحه المنهاجي بنظام تصنيفي، ويفضي، في تلك الأقسام التي أتمّها، إلى نظرة منهجية عظيمة لعالم التجربة (Erfahrung) التاريخية. لقد تجنّب المقترب المتقشّف لمنهاجية ماكس فيبر الانهماك الحقيقي في إشكالية النزعة التاريخية.

غير أن التطور اللاحق للتفكير التأويلي هيمنت عليه، في الواقع، مسألة النزعة التاريخية، ومن ثمّ كانت له بداية مع دلتاي الذي سرعان ما أخملتْ أعمالُه المجموعة في العشرينيات حتى تأثير إرنست ترولتش.

إن حقيقة أن دلتاي بدأ بالتأويلية الرومانسية، التي كانت في قرننا [العشرين] هذا منضمّة إلى إحياء فلسفة هيغل التأملية، قدمت نقداً متعدد الشُّعَب للنزعة

= فنكلمان (4th ed., 1st and 2nd half vols.; Tübingen, 1956) [وتظهر الآن طبعة نقدية شاملة لعمل ماكس فيبر].

الموضوعية التاريخية (يورك، وهيدغر، وروثكر، وبتي، وآخرون).

كما أنه ترك آثاراً واضحة للعيان في البحث الفلسفي التاريخي؛ ذلك لأن الأفكار الرومانسية التي أخفتها الوضعية العلمية في القرن التاسع عشر برزت للعيان مرة أخرى ضمن العلم(4). وعلى سبيل المثال، فُهمت مشكلة الأسطورة الكلاسيكية مرة أخرى بوحي من شيلنغ من طرف كلّ من ڤالتر ف. أوتو، وكارل كيرينيي، وآخرين. وحتى عالِم عميق مثل جي. جي. باخوفين ـ الذي ذهب ضحية حدوسه الخاصة ذات المسّ الأحادي الجانب، والذي عززت أفكاره الأديان الحديثة البديلة (فمن خلال ألفرد شولر ولودفيغ كلاغيس تركت هذه الأفكار تأثيرها على ستيفان جورج مثلاً) ـ أقول حاز هذا العالم على احترام علميّ جديد. وفي العام 1925، ظهرت هناك مجموعة محررة منهجياً من كتابات باخوفين الأساسية تحت عنوان

(4) ثمة عرض مفيد للتفكير الذاتي حققها العلم التاريخي الحديث . بإشارة صريحة إلى البحث التاريخي في إنجلترا، وأميركا، وفرنسا . موجودة لدى فرتز فاغنر في كتابه *Moderne Geschichtsschreibung: Ausblick auf eine Philosophie der Geschichtswissenschaft* (Berlin, 1960). يبدو أن النزعة الموضوعية الساذجة، في كل ميدان، لم تعد كافية ومن هنا ثمة حاجة لنظرية تذهب إلى أبعد من المنهاجية الأبستمولوجية. [انظر، K.-G. Faber, Theorien der Geschtswissenschaft (Munich, 1971)À وانظر أيضا، Reinhard K'oselleck, Futures Past: On the Semantics of Historical Time, Tr. Keith Tribe (!979; Cambirdge, Mass.: MIT Press, 1985).].

إن الدراسات التي أجراها دبليو. هوفر عن رانكه وفردريك ماينك، ولِت جمعت تحت عنوان: *Geschichte zwischen Philosohie und Politik: Studie zur Problematik des modernen Geschichtsdenkens* (Stuttgart, 1956) كما ينتمي إلى هذا السياق الاستعمال السياسي للتاريخ كالذي فعله الحزب الاشتراكي القومي [النازي] والبلاشفة. ويسعى هوفر إلى تبيان كل من المخاطر والممكنات الخصبة لهذا الوعي الذاتي الشديد الذي يحرزه الفكر السياسي عندما يُقرن في علاقة بالسياسة.

يتعين علينا هنا أن نشير إلى محاضرات راينهارد ڤيترام المعنونة: *Das Interesse an der Geschichte (Klein Vandenhoekreihe*, 59/60/61; Gättingen, 1958). تطرح هذه المحاضرات بحسم سؤال "الحقيقة في التاريخ" الذي يتخطى مجرد مفهوم "الصدق"، وتقدم في الهوامش إشارات واسعة للكتابة الحديثة عن الموضوع، لاسيما المقالات الفصلية المهمة.

Der Mythos von Orient und Occident, eine Metaphysik der alten Welt، وكتب لها ألفرد بايوملر مقدمة بليغة وذات دلالة[5].

وحتى إذا فتحنا الكتاب التاريخي لجان دي فرايس Jean de Vries المعنون *Forschungsgeschichte der Mythologie*[6]، نحصل على الانطباع نفسه، بمعنى كيف تسبّبت "أزمة النزعة تاريخية" في إحياء الأسطورة. تُلاحَظ على نظرة دي فرايس الشاملة سَعَة أفقها ونصوصها المنتخبة جيداً التي تعطي إيضاحاً جيداً عن الحقبة الحديثة على نحو خاص، مع إغفال لتاريخ الدين، على الرغم من أن هناك أحياناً خضوعاً مفرطاً للترتيب الزمني وتقيّداً حراً ومفرطاً به أحياناً أخرى. ومن الممتع أن نرى كيف أدرك ذلك كلّ من فالتر أوتو وكارل كيرنيي بوضوح بوصفهما رائدَيْن لتطور جديد في العلم الذي تبنى الأسطورة جديّاً.

---

(5) في العام 1956، اي بعد ثلاثين سنة، ظهرت طبعة ثانية بالتصوير الفوتوغرافي لعمل باخوفين (2nd ed., Munich, 1956)

وإذا ما القينا نظرة على هذه الطبعة الثانية نجدها موفقة جداً مادامت قد تبعتها طبعة نقدية من طرف باخوفين التي ظهرت على الأغلب. ومن جهة أخرى نقرأ مدخلاً طويلاً جداً كتبه بايوملر يمتزج فيه بشكل غريب الإعجاب والإرتباك. ففي هذا المدخل يحمل بايوملر ولعاً متزايدا لاشك فيه بباخوفين لتحويله ماكان يشدد عليه تاريخ الرومانسية الألمانية. وهو يقيم إنفصالاً حاداً بين الرومانسية الجمالية في يينا، التي كانت كما يرى ثمرة القرن الثامن عشر، والرومانسية الدينية في هايدلبرغ (قارن مقالتي: Hegel und die Heidelberger Romantik, in Hegels Dialektik [1971], pp. 71-81). ويبين أن قائد هذا الاتجاه هو غوريس، الذي كانت عنايته بتاريخ ألمانيا المبكر عاملاً من بين عوامل أخرى عبّدت الطريق للنهضة القومية في العام 1813. وهناك الشيء الكثير من الحقيقة في ما يقوله، ولهذا السبب ما يزال عمل بايوملر جديراً بالاحترام اليوم. ولكنه شأنه شأن باخوفين نفسه، يتحرك في ميدان الخبرة النفسية التي يوصلها بإطار علمي زائف (على حد قول فرانزڤايكر في مراجعته لباخوفين في مجلة *Gnomon*, 28 (1956), 161-73).

(6) Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Freiburg-Munich, n.d.).

[انظر مجموعة المصادر المفيدة في الميثولوجيا التي أصدرها أف. شوب، وانظر كذلك مقالتي بالاشتراك مع هاينريش فرايز المعنونة "Mythos and Wissenschaft," in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, ed. Franz Böckle, et al., II (Freiburg, Basel, Vienna: Herder, 1981), 8-38. وكتاب هانز بلومبيرغ المعنون: Work on Myth tr, Robert. Wallace (Camridge, Mass.: MIT Press, 1985). هو شهادة رائعة على البعد التأويلي للأسطورة].

إن الأسطورة مثال من بين أمثلة عديدة. ومن الممكن تبيان، في العمل الملموس للعلوم الإنسانية، أماكن أُخر حيث يوجد الانحراف نفسه عن نزعة منهاجية ساذجة معينة، والمعادل له في التفكير الفلسفي هو النقد الصريح للموضوعية التاريخية أو الوضعية. يصبح هذا التطور مهمّاً على نحو خاص حيثما تنضمّ الجوانب المعيارية أصلاً إلى العلم. وهذه هي الحال في كلّ من اللاهوت والقانون. وقد منح النقاش اللاهوتي في العقود الحديثة مشكلة التأويلية موضع الصدارة؛ لأنه كان عليها بدقة أن تضمّ تراث اللاهوت التاريخي إلى المنطلقات اللاهوتية الدوغمائية الجديدة. وكان تعليق كارل بارث على **رسالة بولص إلى كنيسة روما** أول انفجار ثوريّ[7]، و"نقد" للاهوت التحرري، الذي كان أقلَّ عناية بالتاريخ النقدي بحدّ ذاته منه بعدم ملاءمة لاهوت اعتبرت اكتشافاتِه فهماً للكتاب المقدس. وهكذا، وعلى الرغم من نفوره من التفكير المنهاجي، يُعدّ تعليق بارث نمطاً من أنماط البيان التأويلي[8]. ومع أنه لا وقت كافياً لديه ليتناول فيه رودولف بولتمان وأطروحته في نزع الأسطرة عن العهد الجديد، لم يكن من اهتماماته أن يفصل نفسَه عن بولتمان. بالأحرى، أعتقد بأن ضمّ البحث التاريخي-النقدي لبولتمان إلى التفسير اللاهوتي واعتماده على الفلسفة (هيدغر) بالنسبة للوعي الذاتي المنهاجي حال دون أن يفهم بارث نفسَه في منهج بولتمان. وبأيّ حال، فإن ما يتطلبه الموقف ليس ببساطة إنكار تراث اللاهوت التحرري بل فهمه فهماً بارعاً. ولذلك، تحدد النقاش الحالي للمشكلة التأويلية ضمن اللاهوت - وليس للمشكلة التأويلية حسب - بالصراع بين قصد اللاهوت غير القابل للتغيير والتاريخ النقدي. يعدّ بعضهم من الضروري إيجاد دفاع جديد عن البحث التاريخي بمواجهة هذا الموقف، ويضع بعضهم الآخر - كما هو الحال في أعمال أوت Ott، وإبلنغ، وفوخس - تشديداً أقلّ على أهمية اللاهوت بوصفه بحثاً منه على "مساعدته التأويلية" في الإعلان.

---

(7) 1st ed., 1919.

(8) cf.Gerhard Ebeling, “Wort Gottes und Hermeneutik,” *Zeitschrift für Theologie und Kirch*, 56 (1959), 228ff.

إذا شاء علمانيّ أن يفكر في التطور ضمن النقاش القانوني للمشكلة التأويلية، فلن يكون ممكناً بالنسبة إليه أن يدرس بالتفصيل الأعمال القانونية في هذا الميدان. وجلّ ما يستطيع فعله هو أن يكوّن الملاحظة العامة التي مؤداها أن التشريع، في كلّ ميدان، ينسحب عن النزعة الوضعية القانونية، كما تسمى، ويعتبر المدى الذي يقدم فيه التطبيقُ الملموسُ للقانون مشكلةً قضائيةً خاصةً مسألةً مركزيةً. يلقي كورت إنغيش (1953) نظرة فاحصة وشاملة على هذه المشكلة[9]. إن بروز هذه المشكلة إلى الصدارة كردّ فعل على الأشكال المتطرفة للوضعية القانونية يُفهَم من الناحية التاريخية أيضاً، كما يمكن أن نرى ذلك من عمل فرانز ڤايكر المعنون *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*، أو عمل كارل لارينز المعنون *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*[10]. وهكذا يمكننا أن نرى في الحقول الثلاثة التي تلعب فيها التأويلية دوراً منذ البداية ـ في العلوم التاريخية والفيلولوجية، في اللاهوت، في التشريع القانوني ـ أن نقد الموضوعية التاريخية أو "الوضعية" التاريخية منح أهمية جديدة للجانب التأويلي.

ولحسن طالعنا، روجعت المشكلة التأويلية حديثاً ونُظِّمت في عمل مهمّ لعالم إيطاليّ. إذ قدّم المؤرخ القانوني إميليو بتي عملاً هائلاً ـ هو **نظرية عامة في التأويل**[11] Teoria Generale della Interpretazione ـ وطوّرت أفكار هذا الكتاب

---

(9) *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit, Abhandlugen der Heidlberger Akademie der Wissenschaften, philosophischhistorische Klasse* (1953), no. 1, p. 294.

وقارن أيضاً كتابه المعنون: *Einführung in das juristische Denken* (Stuttgart, 1956) وخصوصاً ص520.

(10) [زيادة على نظرات كي. لارينز المؤثرة في كتابه *Methodenlehre* (3rd ed) أصبح عمل جي. إيسر نقطة البداية لمجادلات في التشريع. انظر عمله:

Vorverständnis Methodenwahl in der Rechtsfinding: Rationalitätsgarantien der richterlichen Entscheidungspraxis (Frankfurt, 1970) and Juristisches Argumentieren im Wandel des Rechtsfinungskonzepts unserers Jahrhunderts (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse [1979], no. 1].

(11) 2 vols., Milan, 1955.

الأساسية في اللغة الألمانية في "بيان تأويلي" تحت عنوان *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*[12]. وهو يزودنا بوصف لهذه القضية اللافتة في سَعَة أفقها، ومعرفتها التفصيلية المؤثرة، ونظامها المنهجي الواضح. كان بتي مؤرخاً قانونياً ومعلماً للقانون أيضاً، وكان منحدراً من بلد كروتشه وجنتل، وكلهم كانوا متآلفين مع الفلسفة الألمانية على حد سواء، ولذا كان بتي يتكلم الألمانية ويكتب بها على نحو تامّ، وكان بأي حال بمنأىً عن مخاطر موضوعية تاريخية ساذجة. لقد كان في وضع يؤهّله لجني الثمار العظيمة للتفكير التأويلي التي نضجت عبر السنين منذ فلهلم فون همبولدت وشليرماخر.

يبحث بتي، كردّ فعل واضح على الموقف المتطرف لبنديتو كروتشه، عن الوسط بين العنصر الموضوعي والعنصر الذاتي في الفهم كله. وهو يصوغ مجموعة كاملة من مبادئ التأويلية، يقف على رأسها استقلالية معنى النصّ، وطبقاً لهذا المبدأ يمكن للمعنى ـ أي ما قصد المؤلف قوله ـ أن يُتحصَّل عليه من النصّ نفسه. ولكنه يؤكد أيضاً، بوضوح مساوٍ، مبدأ سيرورة الفهم؛ أي وفاءه بالموضوع. يدلّ هذا ضمناً على أنه يرى إلى كينونة المؤوِّل مترابطة حتماً بمنظور محدد كعنصر مكمِّل في الحقيقة التأويلية.

كان بتي، بوصفه محامياً، بمنأى عن المغالاة في تقييم القصد الذاتي ـ بمعنى، الحوادث التاريخية التي أفضت إلى صياغة قانون محدد ـ وبمنأى عن مساواة هذا الأمر تلقائياً بمعنى القانون. ومن جهة أخرى، هو يتبع "التأويل النفسي" الذي أسسه شليرماخر، إلى المدى الذي يكون فيه موقفه التأويلي في خطر دائم من أن يصبح مبهماً. ومهما حاول التغلّب على ضيق الأفق النفسي هذا وإدراك مهمة إعادة بناء السياق العقلي للقيم والمضامين الدالة، يكون قادراً على أن يسوّغ هذه المهمة ـ التي هي مهمة تأويلية حقيقية ـ من خلال نوع من التناظر مع التأويل النفسي.

وهكذا، هو يكتب، مثلاً، أن الفهم هو إعادة إدراك المعنى وإعادة بنائه،

---

(12) *Festschrift für E. Rab*, II (Tübingen, 1954).

وهو يوضح هذا الوضع بالقول إنه فهم "لعقل ما يتكلم من خلال أشكال تموضعاته إلى عقل مفكر آخر، باعتبار أن العقل الأول يعدّ نفسه مرتبطاً بالعقل الأخير بكونهما عقلَيْن إنسانيين مشتركين؛ إنه عملية العودة إلى الوراء والمضيّ معاً، وتوحيد تلك الأشكال بالكلّ الداخليّ الذي جاء بها وصارت منفصلة عنه، إنه عملية نقل هذه الأشكال إلى باطن الفرد، حيث يتغير مضمونها في ذاتية مختلفة عن الذاتية التي تضمّنتها أصلاً. وطبقاً لذلك، نحن نعنى، في عملية التأويل، بعكس أو قلب العملية الإبداعية، العكس الذي يجب فيه على المؤوِّل أن يجعل من طريقته التأويلية ترجع إلى الوراء على طول المسار الإبداعي، مواصلاً عمليةَ إعادة التفكير هذه ضمن ذاته" (ص93 وما بعدها). وهنا، يتابع بتي شليرماخر، وبوكه، وكروتشه، وآخرين[13]. وعلى نحو لافت للنظر، هو يتخيّل أنه يضمن "موضوعية" الفهم بهذه النزعة النفسانية الصارمة بطابعها الرومانسي، موضوعية يهدِّدها، بحسبه، كلّ أولئك الذين يعتبرون، تبعاً لهيدغر، ارتباط المعنى بالذاتية خطأً.

وفي مناقشته إياي، التي قُدِّمت في ألمانيا أيضاً[14]، لم يرَ في عملي غيرَ التباسات واضطرابات تصورية. وهذا يعني عموماً أن الناقد يربط المؤلف بمسألة لا يقصدها. وهذا ما هو عليه الحال هنا. فقد كان مفزوعاً من الطبيعة العلمية للتأويل، بالطريقة التي قدّمتُها في كتابي. وقد بيّنتُ له في رسالة شخصية أن هذا الاهتمام لم يكن ضرورياً، وكان أمراً حسناً أن يطبع الفقرة الآتية منه في بحثه:

"أساساً، أنا لا أقترح منهجاً؛ أنا أصف ما عليه الحال. وما أصفه لا يمكنه، كما أعتقد، أن يكون موضع تساؤل جديّ ... فعلى سبيل المثال، عندما تقرأ مقالة كلاسيكية لمومسن، تعرف فوراً عصرها، العصر الوحيد الذي أمكن كتابتها فيه. وحتى أستاذ في المنهج التاريخي لا يستطيع أن يبقي نفسه متحرراً تماماً

(13) Ibid., n. 19 and p. 147.

(14) Emilio Betti, "L'Ermeneutica storica e la storicità dell intendere," *Annali della Faculta di Giurisptudenza* (Bari), 16 (1961) and Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften (Tübingen, 1962).

من الأحكام المسبقة لعصره، وبيئته الاجتماعية، وموقفه القومي، إلخ، فهل هذا إخفاق؟ وحتى لو كان إخفاقاً، فأنا أعدّها مهمة فلسفية ضرورية للتفكير في سبب حدوث هذا الإخفاق دائماً حين يتحقق أيّ شيء. بكلمات أُخر، إني أفكر في الشيء العلمي الوحيد لكي أدرك ماهو عليه حاله، بدلاً من البدء ممّا يجب أن يكون عليه أو يمكن أن يكون عليه. ومن هنا، أحاول أن أتجاوز مفهوم المنهج الذي يراه العلم الحديث (الذي يحتفظ بتسويغه المحدود) وأتخيّل بطريقة شاملة أساساً ما يحدث دائماً".

ولكن، ماذا يقول بتي عن هذا الأمر؟ إني أقصر، عندئذ، المشكلة التأويلية على مسألة الواقع quaestio facti ("ظاهراتياً"، "وصفياً") ولا أطرح على الإطلاق مسألة الحكم quaestio iuris. ويبدو الأمر كما لو أن كانط حينما برّز مسألة الحكم قصد إلى فرض ما يجب أن تكون عليه العلوم الطبيعية، بدلاً من أن يسوّغ إمكانيتها المتعالية كما هو حالها. وبهذا المعنى من التمييز الكانطي، فإن التفكير فيما وراء مفهوم المنهج في العلوم الإنسانية، مثلما يحاول كتابي، يعني أن تثير سؤال "إمكانية" العلوم الإنسانية (وهو سؤال لا يعني بالتأكيد ما يجب أن تكون عليه حقيقةً). إن هذا العالِم الرائع يضطرب هنا تحت وطأة استياء غريب من الظاهراتية. إن قدرته على أن يدرك مشكلة التأويلية كمشكلة منهج فقط تبيّن أنه متورط بعمق في نزعة ذاتية نحاول التغلّب عليها.

من الواضح أنني لم أُفلح في إقناع بتي بأن نظرية فلسفية معينة عن التأويلية هي ليست قضية منهاجية؛ قضية صحيح أو خطأ ("خطِر")، كما قد تكون عليه الحال. وقد يكون من المضلِّل أن يدعو بولناو الفهمَ "فعلاً إبداعياً أساساً"؛ على الرغم من أن بتي لا يتردد في أن يصف بهذه الطريقة التأويل الموسّع للقانون. ولكن، من اليقيني أن اتباع علم جمال العبقرية، كما فعل بتي نفسه، أمر غير وافٍ بالمرام. لا يمكن لنظرية عكس اتجاه العملية الإبداعية أن تتغلب حقيقةً على ما يفهمه بتي بحقّ (متّبعاً درويزن) على أنه عائق نفسانيّ. وهو كذلك لا يتجاوز تماماً الالتباس بين علم النفس والتأويلية الذي كان دلتاي أسيراً له. ومن أجل إيضاح إمكانية الفهم في العلوم الإنسانية، إذا توجب عليه أن يفترض سلفاً أن عقلاً من

المستوى نفسه فقط يمكن أن يفهم عقلاً آخرَ، فإن عدم ملاءمة الالتباس النفساني- التأويلي يصبح جلياً[15].

وحتى إذا كنا واثقين أساساً من الاختلاف بين الخصوصية النفسية والدلالة التاريخية، يبقى من العسير، بوضوح، إيجاد تحول من ضيق أفق علم النفس إلى تأويلية تاريخية. وحتى درويزن كان على بيّنة من هذه المهمة (*Historik*, 41)، ولكن لم يُمنَح هذا التحول حتى الآن أساساً راسخاً إلاّ في التأليف الجدلي لهيغل بين العقل الذاتي والعقل الموضوعي في العقل المطلق.

ونحن نجد الأمر نفسَه حتى لو بقي المرء على مقربة شديدة من هيغل، كما هو حال ر. جي. كولنغوود الذي كان واقعاً تحت تأثير كروتشه بشدة. لدينا الآن عملان لكولنغوود مترجمان إلى اللغة الألمانية: سيرته الذاتية التي طُبعت في ألمانيا تحت عنوان *Denken* بعد أن حققت نجاحاً باهراً في لغتها الأصلية[16]، وكذلك عمله المطبوع بعد وفاته، *The Idea of History*، الذي ترجم إلى الألمانية تحت عنوان *Philosophie der Geschichte*[17].

لقد كوّنتُ بعض الملاحظات عن السيرة الذاتية في المقدمة للطبعة الألمانية، ولذلك لن أكررها هنا. يتضمن العمل الذي طُبع بعد وفاته تاريخ الكتابة التاريخية منذ العصور الكلاسيكية حتى اليوم، وانتهاء بكروتشه على نحو له دلالة. ويحتوي الجزء الخامس على مناقشة نظرية منفصلة. وسوف أحدد نفسي بهذا الجزء الأخير، مادامت الأقسام التاريخية متأثرة، كما يحدث غالباً، بالتراثات الفكرية القومية التي هي تقريباً غير مفهومة بالنسبة لقارئ من قومية أخرى. فبالنسبة لقارئ ألماني، يمثل الفصل عن دلتاي، مثلاً، خيبة أمل كبيرة:

(15) قارن أيضاً مقالة بتي في مجلة *Studium Generale*, 12 (1959), 87 التي وافق فرانز ڤايكر على ما تذهب إليه من غير ما صعوبة (انظر مراجعته هامش رقم 5 في أعلا. [لقد أعيد التأكيد على مزية بتي العظيمة وإعتراضاتي على نظراته في مقالتي "Emilio Betti's das idealistusche Erbe," *Quaderni Fiorentini*, 7 (1978), 5-11].

(16) وهو كتاب كتبت مقدمة ترجمته إلى الألمانية (شتوتغارت، 1955).

(17) Ibid.

"واجه دلتاي السؤال الذي لم يكن لفندلباند والآخرين أيُّ منفذ إلى إدراكه: سؤال كيف يمكن أن تكون هناك معرفة بالفرد متميزة عن الخبرة الفورية. وقد أجاب عن ذلك السؤال بالإقرار بأنه لا يمكن أن تكون هناك مثل هذه المعرفة، وبالارتداد إلى النظرة الوضعية التي مؤداها أن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يُعرَف بها الكلي (وهو الموضوع المناسب للمعرفة) تتمّ بموجب العلم الطبيعي أو علم مبنيّ على مبادئ طبيعية. وهكذا في النهاية، يستسلم، مثل سائر أبناء جيله، إلى الوضعية" (pp.173-174). ومهما كان نصيب هذا الحكم من الحقيقة، فقد تكون على نحو غير مدرَك تقريباً من التفسير الذي منحها إياه كولنغوود.

إن لبَّ النظرية المنهجية عن المعرفة التاريخية هو، بلا شك، نظرية استحضار خبرة الماضي. وبهذا الصدد يقف كولنغوود في صفوف أولئك الذين يحتجون ضدّ "ما يمكن تسميته بتصور وضعي، أو بالأحرى تصور سيئ عن التاريخ" (p.228). إن المهمة المناسبة للمؤرخ هي مهمة النفاذ إلى فكر Denken الفاعلين الذين يدرس المؤرخُ أفعالَهم (p.228) Akt (act). ومن الصعب، لاسيما في الترجمة الألمانية، أن نقرر ما يعنيه بالضبط كولنغوود هنا بـ"فكر" "Denken". ومن الواضح أن لمفهوم الفعل Akt في اللغة الألمانية (بالإنجليزية "act") دلالة إيحاء مختلفة تماماً عمّا يقصده المؤلف الإنجليزي. إن استحضار فكر أبطال التاريخ (أو مفكريه أيضاً) لا يعني في الواقع، بالنسبة لكولنغوود، الأفعال النفسية الحقيقية لأولئك الناس، وإنما أفكارهم؛ أي تلك التي يمكن إعادة التفكير فيها. والآن، يتضمن الفكر "العقل المشترك لجماعة ما أو عصر ما" (p.219). غير أن هذا "الفكر" تبدو له حياته الغريبة الخاصة، كما هو الحال عندما يصف كولنغوود السيرة كسيرة مضادة للتاريخ لأنها لا تبنى على "الفكر" بل على عملية طبيعية. "من خلال هذا الإطار ـ الحياة الشاملة للإنسان، بطفولته، ونضجه وشيخوخته، بأمراضه وجميع عوارض الوجود الحيواني ـ فإن روابط الفكر، فكره الخاص وفكر الآخرين، تتدفق عَرضاً، بلا اعتبار لهيكلها، تدفّقَ ماء البحر خلل حطام سفينة على شاطئ" (p.304).

مَنْ يقف حقيقةً خلف هذا "التفكير"؟ ومنْ هم أبطال التاريخ الذين يجب

أن ننفذ إلى تفكيرهم؟ هل هو القصد المحدد الذي يلاحقه إنسان ما في نشاطه؟ هذا هو ما يبدو أن كولنغوود[18] يعنيه: "يعتمد هذا على الفرضية التي ترى أن أفعاله أُنجزت عمداً. وإلاّ لا يمكن أن يكون لها تاريخ..." (ص310). ولكن، هل إعادة بناء القصد هي حقيقةً فهم للتاريخ؟ بوسعنا أن نرى كيف انهمك كولنغوود، بلا إرادة منه، في العناية بالتفصيلات النفسانية. وليس بوسعه أن يخرج منها بلا نظرية عن شخص ما يقوم بدور "ممثّل لروح العالم"؛ أي أن يخرج منها بلا هيغل.

لم يكن كولنغوود لِيُسَرَّ بسماع هذا الكلام. لأن ميتافيزيقا التاريخ بأسرها، حتى ميتافيزيقا التاريخ لهيغل، لا تبدو إليه أكثر من نظام تصنيفيّ (ص264) بلا أية قيمة لأية حقيقة تاريخية أصيلة. وعلاوة على ذلك، ليس واضحاً لديّ كيف تتسق أطروحته عن النزعة التاريخية الجذرية مع نظريته عن استحضار خبرة الماضي، وذلك حين رأى بحقّ، ومن جهة أخرى، أن المؤرخ نفسه "جزء من العملية التي يدرسها، وأن له مكانه الخاص في تلك العملية، ويمكنه أن يراها فقط من وجهة نظر يتبناها في هذه اللحظة" (ص248). فكيف يتلاءم ذلك مع الدفاع عن استحضار "الفكر" المتحول الذي أوضحه كولنغوود بمثال نقد أفلاطون للنزعة الحسيّة في محاورة **ثياتيتوس**؟ وإني لأخشى أن يكون ذلك المثال مثالاً خاطئاً، ويبرهن على العكس.

ولئن يكن أفلاطون قد اقترح، في محاورة **ثياتيتوس**، أطروحة أن المعرفة هي حصراً إدراك بالحواس، فإني لا أعرف، طبقاً لكولنغوود وكقارئ من قراء اليوم، السياق الذي يفضي به إلى هذه النظرة. وبرأيي أن هذا السياق سياق مختلف: أقصد المناقشة التي برزت من النزعة الحسية الحديثة. وهذا الأمر ليس بذي بال مادمنا نعنى بـ"فكر" ما. إذ يمكن للفكر أن يوضع في سياقات مختلفة من دون أن يفقد هويته (ص301). ويلزم المرء أن يذكّر كولنغوود هنا بنقد القضايا في عمله الخاص "منطق السؤال والجواب" .(Denken, pp.30-43) أليس استحضار

(18) انظر في أعلاه ص492 وما بعدها.

فكرة أفلاطون هي، في الواقع، إعادة ناجحة فقط إذا أدركنا السياق الأفلاطوني الحقيقي (الذي أعتقد بأنه سياق نظرية رياضية عن البرهان الذي لا وضوح لديها بعدُ عن النمط المعقول لوجود الرياضيات)؟[19] مَنْ بوسعه إدراك هذا السياق إذا لم يقم بتعطيل التصورات القبلية للنزعة الحسية الحديثة؟[20]

بتعبير آخر، تتفادى نظرية كولنغوود استحضار خصوصية علم النفس، غير أنه ما يزال يفوته بعدُ التوسط التأويلي الذي يخترق كلَّ فعلٍ للفهم.

تلفت أعمال إريك روثكر النظر في سياق نقد الموضوعية التاريخية. في واحدة من كتاباته الأخيرة تحديداً، *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*[21]، طوّر أفكاره المبكرة التي تؤكد الاهتمام التأويلي لدلتاي ضدّ أية نزعة نفسانية (مثل هانز فراير في كتابه *Theorie des objektiven Geistes*). إن المقصود من مفهوم شكل الفكر الدوغمائي هو مفهوم تأويلي تماماً[22]. ويتمّ الدفاع عن الدوغمائية بوصفها منهجاً منتجاً للمعرفة في العلوم الإنسانية، بقدر ما تفصّل في السياق المحايث الذي يحدد مجالاً للدلالة. ويحتكم روثكر إلى حقيقة أن ليس لمفهوم الدوغمائية، مطلقاً، مجرد معنى نقدي محتقر في اللاهوت وتشريع القوانين. ولكن بخلاف حالة هذه الفروع الدراسية المنهجية، ليس المقصود هنا من مفهوم الدوغمائية مجرد مرادف

(19) انظر مقالتي "Mathematik und Dialektik bei Plato," وهناك نسخة مختصرة لها في *Festschrift* for C. F. von Weizsäcker (Munich, 1982), pp. 229-40. (ونسختها الكاملة في أعمالي الكاملة المجلد السابع).

(20) أنا أذكّر بالتقدم المعرفي العظيم الذي حققته دراسة هيرمان لانغربيك المعنونة "Doxis Epirusmie", *neue philologische Untersuchungen*, 11 (1934) ولا يجب أن يحول النقد الحاد الذي وجهه إرنست كاب (1935) إلى هذه الدراسة من رؤية أهميتها. [انظر مراجعتي لها، في أعمالي الكاملة المجلد الخامس، ص 341 ومابعدها].

(21) *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und Literatur* (Mainz), 6 (1954).

(22) إن رؤية روثكر ضرورة فصل مشكلة المعنى التأويلية عن البحث النفساني في "القصد" برمته، أي بما في ذلك "المعنى الذاتي" لنصّ ما، هي رؤية تظهر واضحة من مقالته: *"Sinn und Geschehnis" in Sinn und Sein: Ein philosophisches Symposion* (1960).

للمعرفة المنهجية، أي مرادف للفلسفة، بل هو يدلّ على "موقف آخر" ـ يُدافَع عنه كشيء منفصل عن البحث التاريخي ـ يحاول أن يفهم عمليات التطور. ولكن، عندئذ، يكون لمفهوم الدوغمائية، بالنسبة لروثكر، مكانته الأساسية ضمن الموقف التاريخي الكلي الذي يستمدّ منه تسويغه النسبيّ. إنه أساساً ما صاغه عموماً مفهوم دلتاي عن السياق البنيوي في تطبيقه الخاص على المنهاجية التاريخية.

تمارس، إذن، مثل هذه الدوغمائية وظيفتها التصحيحية حيثما يكون هناك تفكير ومعرفة تاريخيين. إذ لا يمكن أن توجد دوغمائية للقانون الروماني إلاّ أن يكون هناك تاريخ للقانون. ولم يكن ممكناً ظهور عمل فالتر ف. أوتو *Götter Griechenlands* إلاّ بعد أن جعل البحثُ التاريخي الأسطورةَ الإغريقية وفرة من النماذج المختلفة من المعرفة المتعلقة بتاريخ الدين والأسطورة، ولئن وصف روثكر دراسةَ وولفلِن المعنونة "الفنّ الكلاسيكي" ـ بخلاف دراسته "مفاهيم أساسية في تاريخ الفنّ" ـ بأنها دوغمائية، يبدو لي هذا الضرب من الوصف نسبياً فقط. والفرق بين مفهوم الدوغمائية وعلم الجمال في عصر الباروك، لاسيما نزعة التكلّف، هو نقطة الانطلاق السرية لهذه "الدوغمائية"، ولكن هذا يدلّ ضمناً على أن الإيمان بها ومعرفتها هما، منذ البدء، أقلّ مما عُنيَ تاريخياً.

في الواقع، تكون الدوغمائية، بهذا المعنى، عنصراً من عناصر معرفتنا التاريخية. والحقّ إن روثكر أكّد هذا العنصر بوصفه "المصدر الوحيد لمعرفتنا العقلية" (ص25). علينا أن نؤسس سياقاً للمعنى شاملاً، كما قُدّم في هذا المقترب الدوغمائي، وأن نجده سياقاً واضحاً بذاته. وعلينا، في الأقل، ألاّ نرى استحالة في أنه قد يكون "صحيحاً" إذا أردنا أن نفهمه حقَّ الفهم. وبطبيعة الحال، يطرح هذا الوضع، كما يبيّن روثكر، مشكلة تعدد مثل هذه الأنظمة والأساليب الدوغمائية، وهذه هي مشكلة النزعة التاريخية.

يتكشف روثكر عن أنه مدافع مستميت عن هذه الأخيرة. وقد حاول دلتاي أن يتخلّص من خطر النزعة التاريخية عبر تمخيض رؤى مختلفة للعالم من تعقيد الحياة. وتبعه روثكر في هذا بأن دعا الأنظمة الدوغمائية بأنها تفسيرات لرؤى العالم الحيّة أو تفسيرات للتوجهات الأسلوبية، وأقام هذا المفهوم الأخير على أساس

حقيقة أن الإنسان يمارس الفعل ضمن منظور ويرتبط بنظرة محددة. ولذا فهي جميعها لا يمكن دحضها من منظورات مختلفة (ص35). وهذا يعني أن للنسبية، بعد تطبيقها على العلم، حدودها الواضحة بدلاً من سيطرتها المطلقة. وهي لا تهدّد "الموضوعية" الملازمة للبحث. ونقطة انطلاقها هي قابلية البحوث العلمية على التغيّر وحريتها التي تتطور بسبب الطرق المتغيرة التي تُبدع بها رؤى العالم الحيّة دلالة ما. ومن وجهة النظر هذه، يُرى إلى العلم الحديث نفسه بأنه دوغمائية رؤية كمية للعالم (ص53) حالما نسمح بإمكانية وجود طريقة أخرى لمعرفة الطبيعة[23].

ليس من الواضح ذاتياً أن التأويلية القانونية تندرج ضمن سياق مشكلة التأويلية العامة. وعلى الأرجح، فإنها لا تعنى بأية مسألة تتعلق بالتفكير المنهاجي، كما هو الحال مع الفيلولوجيا وتأويلية الكتاب المقدس، بل هي تعنى بمبدأ قانوني فرعي بذاته. إذ ليس من مهماتها فهم القضايا القانونية الصحيحة بل اكتشاف القانون؛ أي تأويل القانون بحيث ينفذ النظام القضائي كاملاً إلى الواقع. ولأن للتأويل وظيفة معيارية هنا، فإنه يُفصَل أحياناً ـ كما فعل بتي مثلاً ـ عن التأويل الأدبي، وحتى عن تأويل الفهم التاريخي الذي يكون موضوعه قانونياً (الدساتير، والقوانين، وما إلى ذلك). ذلك أن تأويل القانون، بمعنى قضائي، هو فعل يكوّن قانوناً لا يمكن النزاع حوله. والمبادئ المختلفة التي تُطبَّق في هذا الفعل ـ أي مبدأ القياس أو مبدأ ملء الفجوات في القانون، أو أخيراً المبدأ المثمر الذي يكمن في النقاش القانوني نفسه؛ بمعنى ذلك الذي يستند إلى وضعية قانونية محددة ـ لا تقدم مجرد مشكلات منهاجية، بل هي تطول بعمق قضيةَ القانون بذاته[24].

(23) ليس من الواضح لديّ سبب تأسيس روثكر خاصية قبلية لهذه الدلالة على الاختلاف الأنطولوجي لدى هيدغر، بدلاً من تأسيسها على نزعة قبلية متعالية هي القاسم المشترك بين الظاهراتية والكانطية المحدثة.

(24) إذا نظرنا إلى كتيّب كارل لارينز *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* (Berlin, 1984) فإن النظرة التاريخية والمنهجية الممتازة التي يجلّيها ترينا أن لهذه المنهاجية شيئاً تقوله عن القضايا القانونية غير المحسومة في كلّ حالة، وهي نتيجة لذلك فرع مساعد للدوغمائية القانونية. وهذه هي أهميته في سياقنا. [ظهرت الآن الطبعة الثالثة من =

من البيّن أن تأويلية قانونية ما ليس بوسعها جدياً أن تكون مقنعةً باستعمال المبدأ الذاتي للمعنى والقصد الأصلي للمشرِّع بوصفهما قانوناً للتأويل. والغالب أنه لا يُستطاع تجنّب تطبيق المفاهيم الموضوعية؛ مثل فكرة القانون المعبَّر عنها بقانون محدد. وإنها لفكرة علمانية تماماً اعتبار تطبيق القانون على حالة ملموسة شبيهة بالعملية المنطقية في تصنيف الجزئي تحت الكلي.

والراجح، اليوم، عدم وجود مناصرين للنزعة الوضعية القانونية التي تودّ أن تقصر الواقع القانوني قصراً تاماً على القانون المؤسَّس وتطبيقه الصحيح. والمسافة بين شمولية القانون والحالة القانونية الملموسة في وضع محدد هي مسافة جوهرية لا مفرّ منها. ولا يبدو مقنعاً اعتبار قوة الحالة الفردية على تكوين القانون شيئاً محدداً سلفاً على نحو استدلالي؛ أي دوغمائية نموذجية بالمعنى الذي تتضمن فيه هذه الدوغمائية، بالقوة في الأقل، جميع الحقائق القانونية الممكنة في نظام متماسك. وحتى "فكرة" هذا الضرب من الدوغمائية الكاملة تبدو لا معنى لها، بغضّ النظر عن أن التفكير في أن قوة الحالة الفردية على تكوين القانون هي، في الواقع، المسؤوله عن السنّ الجديد للقوانين باستمرار. وما هو لافت للنظر في هذا الموقف هو أن المهمة التأويلية في جَسْرِ المسافة بين القانون والحالة المحددة ما زالت هي السائدة، حتى لو لم يكن ثمة تغير في الظروف الاجتماعية أو التبدلات التاريخية الأخرى التي تكون سبباً في أن يبدو القانون الحالي عتيقاً وغير ملائم. من الظاهر أن لا فكاك من المسافة بين القانون والحالة الفردية على الإطلاق. ولهذا الحدّ، يمكن فصل المشكلة التأويلية عن التفكير في البعد التاريخي. وليس الأمر مجرد عجز محتوم في عملية سنّ القوانين عندما يتيح حرية في تطبيقها على أمثلة ملموسة، كما لو أن حرية التطبيق هذه يمكن الحدّ منها، من حيث المبدأ، ساعة نشاء. فـ"المرونة" الكافية التي تتيح هذا النمط من الحرية تبدو في طبيعة التنظيم القانوني بحدّ ذاته، في طبيعة النظام القانوني عموماً.

= هذا العمل وهي تتضمن مناقشة مستفيضة للتأويلية الفلسفية. انظر أيضاً المونوغرافية الشاملة التي كتبها جي. زكريا G. Zaccaria وعنوانها *Ermeneutica e giurisprudenza* (Milan, 1984) التي تقدم بمجلدين آرائي النظرية وتطبيق إيسر لها على القانون].

وإني لأرجو ألاّ أجانب الصواب بالقول إن أرسطو كان واضحاً تماماً حين عزا وظيفة نقدية حصراً لمفهوم القانون الطبيعي بدلاً من وظيفة دوغمائية قاطعة. وكان هناك، على الدوام، شعور بالصدمة (إن لم يُستنكَر جُملةً عبر إساءة تأويل نصّ أرسطو) من أنه يميز بين القانون العرفي والقانون الطبيعي، مع أنه كان يزعم أن القانون الطبيعي يمكن تغييره[25].

إن القانون الطبيعي والقانون الذي تسنّه الشِّرعة ليسا "متغيرين على نحو متساوٍ". بالأحرى، عبر التفكير في الظواهر المشابهة، يتضح أنه حتى ما هو مضبوط طبيعياً قابل للتغير، من دون أن يكفّ، بحسب هذا التفسير، عن أن يكون مختلفاً عن القانون الذي تسنّه الشرعة. ومن الواضح، مثلاً، أن قوانين المرور غير قابلة للتغير بالطريقة نفسها، بل إلى درجة أكبر من أيّ شيء ما مضبوط طبيعياً. ولا ينشد أرسطو أن يحطّ من قيمة هذه النظرة، بل أن يوضح كيفية تمييز ما هو مضبوط طبيعياً في العالم الإنساني المتقلّب (المناقض لعالم الآلهة). وهكذا هو يقول إن التمييز بين ما هو صحيح طبيعياً وما هو قانونيّ أو عرفي ـ على الرغم من قابليتهما على التغير ـ واضح وضوحَ التمييز بين اليد اليمنى واليد اليسرى. وكذلك فإن اليد اليمنى هي الأقوى بطبيعتها، مع أن هذا التفضيل الطبيعي لا يمكن أن يُوصف أو يُفهَم، مادام بالإمكان إلغاؤه، ضمن حدود، بتدريب اليد الأخرى[26].

---

(25) *Nicomachean Ethics*, V, 7, 1134 b 27ff.

(26) كان ليو ستروس قد تفكّر في هذه الفقرة بالإحالة على نظرية الحالة المتطرفة التي من المرجح أنه كان يعرفها من التراث اليهودي *(Naturrecht und Geschichte, with foreword by G. Leibholz*, [Stuttgart, 1956]). وقد اتخذ أج. كون H. Kuhn في عمله *Zeitschrift fur Politik, new ser.* 3, no. 4 (1956), 289ff. (see GW, II, 302ff.) موقفاً مضاداً من ستروس ونشد تنقيح النصّ الأرسطي، متبعاً أج. أج. جواكيم، بحيث لا يعود أرسطو يؤكد من دون تقييد قابلية القانون الطبيعي على التغير. في الحقيقة، تبدو جملة أرسطو رقم 1134 b 32-33 مقبولة فوراً إذا لم نلحق التعبير "على نحو متساوٍ" المثير للخلاف بقابلية القانون الطبيعي والقانون الشرعي على التغير، بل نلحقه بالكلمة الآتية "من الواضح (delon)".

وقد أسهم دبليو بروكر حديثاً، *Aristoetles* (3rd ed.), pp.301ff. في هذه المناقشة، =

والتعبير "ضمن حدود" يعني ضمن مجال معين من اللعب الحر. وترك هذا النوع من المجال، بقطع النظر عن تحطيم معنى النظام الصحيح، يعود بالأحرى إلى الطبيعة الأساسية للحالة: "فالقانون كليّ ولا يمكن لذلك أن يجيب عن كلّ حالة مفردة"[27]. ولا ينشأ حسم الحالة من سنّ القوانين، بل، على العكس، يكون سنّ القوانين ممكناً لأن القوانين كلية في ذاتها وبطبيعتها.

لعله يتوجب السؤال، في هذه النقطة، عمّا إذا كانت الصلة بين التأويلية والكتابة لا تُعدّ صلة ثانوية[28]. وليس ما يجعل الفكرة بحاجة إلى تأويل كونها مكتوبة بحد ذاتها، بل لأنها موجودة في اللغة؛ بل إنها تتضمن كلية المعنى التي ينشأ عنها، على التعاقب، إمكانية أن تكون مكتوبة. وهكذا يشير كلٌّ من القانون المسنون والتراث المكتوب إلى صلةٍ أعمقَ تعنى بالعلاقة بين الفهم والتطبيق، وكنتُ قد وضّحتُ ذلك كما أحسب. ويجب ألاّ يفاجئنا أن أرسطو هو الشاهد الأكبر على هذا. فنقده لمفهوم الخير عند أفلاطون هو، برأيي، جذر مجمل فلسفته. تنطوي فلسفته، من دون أن تمثّل "مذهب الاسمية"، على تنقيح جذري للعلاقة بين الكليّ والجزئيّ، كما هي متضمّنة في المذهب الأفلاطوني عن مفهوم الخير؛ وفي الأقل كما هي ماثلة في المحاورات الأفلاطونية[29].

= ولكنه خضع، بحسب رأيي، إلى مغالطة قياسية، "فحين يكون هناك صراع بين قانون طبيعي وقانون وضعي"، يدافع هو عن شرعية القانون الوضعي بوصفها وجهة نظر لأرسطو. وعندما يتجاهل كريون Creon القانون الطبيعي، فإن الأمر يكون "مشروعاً" طبعاً، ولكنه غير "مضبوط". وتلك هي المسألة بدقة: أي مسألة ما إذا كان من المجدي أن نميز، فيما وراء ما هو قانونيّ "وضعياً" وبالنظر إلى ادعائه السائد بالشرعية، احتكاماً إلى سلطة القانون الطبيعي التي يكون "المشروع" أمامها غير مضبوط. وقد حاولتُ أن أبيّن أن هناك مثل هذا الاحتكام، ولكن وظيفته وظيفة نقدية حسب.

(27) Kuhn, op. cit., p.299.

(28) [See my "Unterwegs zur Schrift," *Mundlichkeit und Schriftlichkeit*, ed. A. Assmann and J. Assmann (Munich, 1983), pp.10-19 (GW, VIII)].

(29) قارن أيضاً الدراسة الممتازة لجواكيم ريتر، "*Naturrecht bei Aristoteles*," Res publica, 6 (1961) التي وضحتّ مطوّلاً سببَ عدم إمكانية وجود قانون طبيعي دوغمائي لدى أرسطو: لأن الطبيعة تحدد تماماً مجمل العالم الإنساني، وتحدد المؤسسة =

لكن هذا لا يمنع من القول إن هناك، علاوة على هذه المسافة الجوهرية بين الكلي والملموس، المسافة التاريخية أيضاً التي لها إنتاجيتها التأويلية الخاصة بها.

ليس بوسعي المجازفة في تقرير أن هذا يصدق أيضاً على التأويلية القانونية، بالمعنى الذي يقوم فيه نظام قانونيّ ـ يقدمه تغير تاريخيّ على أنه بحاجة إلى تأويل (مثلاً، بمعونة مبدأ التناظر) ـ بالمساهمة في تطبيق أكبر عدالةً إجمالاً، أي في تحسين الإحساس بالقانون الذي يقود التأويل. وبأيّ حال، يكون الموضوع واضحاً في حقول أُخر. ومما لا ريب فيه أن "أهمية" الأحداث التاريخية أو مرتبة أعمال الفنّ أصبحتا أكثر جلاءً يوماً إثر يوم.

وفي الوقت الراهن، لا تتمتع مناقشة المشكلة التأويلية، على الأرجح، بأية حيوية في أي مجال غير مجال اللاهوت البروتستانتي. وهنا يكون الاهتمام أيضاً ـ بمعنى معين، وكما في التأويلية القانونية ـ بالأمور التي تتجاوز العلم، وفي هذه الحالة، يكون الاهتمام بالإيمان والإعلان الصحيح عنه. ونتيجة لذلك، تلاحمت المناقشة التأويلية بالقضايا التفسيرية والدوغمائية التي لا يمكن لعلماني أن يعلّق عليها. ولكن، وكما هو الحال في التأويلية القانونية، تتضح فائدة هذه الحالة كالآتي: ليس من الممكن تحديد "معنى" النصّ حتى يُفهَم بحسب الرأي المفترَض لمؤلفه. نجد في العمل العظيم لكارل بارث **دوغمائية الكنيسة** *Church Dogmatics* مساهمةً في الجهد المبذول في المشكلة التأويلية، هذه المساهمة غير

= القانونية نتيجة لذلك. وسواء أَقَبِلَ ريتر التصحيح الذي قدمتُه في هامبورغ في تشرين الأول/أكتوبر من العام 1960 أم لا، فهذا أمر غير واضح (ص28)، لاسيما عندما يقتبس معالجة أج. أج. جواكيم لواحد من الفصول من دون أيّ تعديل نقديّ (هامش 14). ولكنه في المسألة نفسها يتفق مع وجهة نظري (انظر في أعلاه ص430 وما بعدها)، وعلى ما يبدو، يتفق معي أيضاً دبليو بروكر الذي يترجم الفقرة المشار إليها في الهامش 26 في أعلاه من دون الاتفاق مع تصحيحي على أية حال. يواصل ريتر تطوير الخلفية الميتافيزيقية البالغة التنوير للفلسفة "السياسية" و"العملية" لأرسطو. [ما هو مقترَح هنا بحذر أقدمه الآن في دراسة تفصيلية، *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy, tr. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1986)*. باختصار، أشكّ في أن أفلاطون أدرك مرةً مفهوم الخير بالشكل الذي انتقده أرسطو].

موجودة على نحو صريح في مكان معين، بل هي موجودة في كلّ مكان على نحو غير مباشر[30]. والأمر مختلف إلى حد ما مع رودولف بولتمان الذي يساند المناقشات المنهاجية، وغالباً ما يشير صراحةً، في مقالاته المجموعة، إلى مشكلة التأويلية[31]. وفي حالته أيضاً، يكون التشديد واقعاً على الجانب اللاهوتي جوهرياً، ليس بالمعنى الذي يشكّل فيه عمله التفسيري الأساس التجريبي لتطبيق مبادئه التأويلية ومجالها، بل أيضاً، وقبل كلّ شيء، بالمعنى الذي توصِل فيه إلى التفكير المنهاجي قضيةٌ كبرى في النقاش اللاهوتي المعاصر، وهي قضية مترابطة ارتباطاً قوياً بالتوترات الدوغمائية؛ أعني قضية نزع الأسطرة من العهد الجديد. وأنا على قناعة من أن لمبدأ نزع الأسطرة جانباً تأويلياً محضاً. وطبقاً لبولتمان، لا يُفترَض بهذا البرنامج أن يقرر المسائل الدوغمائية مقدّماً؛ مثل، كم هي مهمة مضامين الكتابات عن الكتاب المقدس بالنسبة للديانة المسيحية، ومن ثمّ بالنسبة للإيمان، وما مقدار ما قد يُضحّى به؛ بالأحرى، إنها مسألة فهم الديانة المسيحية نفسها، بالمعنى الذي يجب أن تُفهَم فيه إذا ما أريد لها أن "تُفهَم" على الإطلاق. ربما يمكننا، من المؤكد في الواقع، أن نفهم في العهد الجديد "أكثر" مما فهمه بولتمان. وهذا لا يمكن أن يظهر إلاّ عبر فهم هذا الـ"أكثر" جيداً وعلى نحو متساوٍ؛ أي بفهمه حقيقةً.

خلق النقد التاريخي للكتاب المقدس وتطوره العلمي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر موقفاً يتطلب إعادة تكييف دائمة بين المبادئ العامة للفهم العلمي لنصّ ما والمهمات الخاصة للفهم الذاتي للإيمان المسيحي. وإنه لأمر حسن أن نذكّر أنفسنا بتاريخ هذه الجهود التوفيقية[32].

(30) قارن تقييم جانب مهمّ من هذا العمل قام به H. Kuhn, *Philosophische Rundschau*, 2 (1955), 144-52, and 4 (1957), 182-91.

(31) *Glauben und Verstehen*, II, 211ff., III, 107ff. and 142ff., and also *History and Eschatology*, ch. 8; cf. also the essay by Hans Blumenberg, *Philosophische Rundschau*, 2 (1955), 121-40 [and G. Bornkamm's critical comment, *Philosophische Rundschau*, 29 (1963), 33-141].

(32) يبيّن لنا هاينز لايبنغ، *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung: Uber den Wolffianer* =

كان هناك كتاب شليرماخر **التأويلية** *Hermeneutik* في بداية تطور القرن التاسع عشر. ويعرض الكتاب أساساً منهجياً للتشابه الجوهري بين الإجراءات التأويلية interpretive فيما يتعلق بالكتاب المقدس والنصوص الأخرى كلها، وهذا ما كان قد تصوّره زيملر. تمثلت المساهمة الخاصة لشليرماخر في التأويل النفسي الذي يجب أن ترتبط، طبقاً له، كل فكرة في نصّ ما بسياقه في الحياة الشخصية لمؤلفه، كلحظة في حياته، إذا أريد لها أن تُفهَم فهماً تاماً. وفي أثناء ذلك، اكتسبنا معرفة أكثر تفصيلاً في تاريخ نموّ أفكار شليرماخر التأويلية منذ أن أعادت أكاديمية هيدلبيرغ للعلوم إنتاج مخطوطات برلين على نحو ممتاز، تلك المخطوطات التي ألّف لوكه Lüke منها طبعته للكتاب[33]. إن استثمار المخطوطات الأصلية بهذه الطريقة ليس استثماراً ثورياً، ولكنه ليس من دون دلالة. يبيّن كيميرل، في مقدمته، أن المخطوطات الأولى تشدد على هوية الفكر والكلام، بينما ترى المخطوطات المطوّرة لاحقاً إلى الكلام على أنه تفوّه فردانيّ. وبتوافق مع هذا، هناك أيضاً الظهور البطيء والهيمنة الأخيرة لوجهة النظر النفسية على وجهة النظر اللسانية الحقيقية للتأويل "التقني". ("الأسلوب").

= *G. B. Bilfinger* (Tubingen, 1961) كيف كانت العلاقةُ مختلفةً بين اللاهوت والفلسفة قبل ظهور النقد التاريخي للكتاب المقدس، إلى الحدّ الذي فُهِمَ فيه العهد الجديد مباشرة بوصفه دوغمائية؛ أي بوصفه خلاصة حقائق الإيمان الكلية، ومن هنا يمكن أن يرتبط (بتجانس أو بدونه) بالنمط المهجي للبرهان وبشكل العرض في الفلسفة العقلانية. يبحث بلفنغر التأسيس المنهجي بالنسبة للخاصية العلمية للاهوته في ميتافيزيقا وولف المعدّلة. وفي هذا الأمر، تكون حقيقة أنه واعٍ بالحدود التي يضعها موقفه الزماني وبصيرته هي العنصر التأويلي الوحيد لنظريته في العلْم التي تتوجه إلى المستقبل؛ أي إلى مشكلة التاريخ. قارن أيضاً مقدمتي لـ F. C. Oetinger's *Inquisitio in sensum communem* (Frommann-Verlag, 1964), pp. v-xx-iii, repr. In Kleine Schriften, III, 89-100 .[GW, IV]

(33) لقد قام هانز كيميرل بالإشراف على إظهار مخطوطات برلين التي هي أقدم المخطوطات وأصعبها قراءةً. انظر "Nachbericht" التكميلي لطبعة هيدلبيرغ في العام 1968. [بفضل مانفريد فرانك، - Das individuelle Allgemeine: Textstrukturierung und interpretation nach Schleiermacher (Frankfurt, 1977) ظلّت المناقشة حول شليرماخر مستمرة. وانظر ملاحظاتي على فرانك في "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik," GW, II, 3ff.].

نحن على معرفة وافية بأنه حتى في المنهج الدوغمائي لشليرماخر، الذي صار بين أيدينا في طبعة رائعة أصدرها مارتن ريديكر وهي (Der christliche Glaube)[34]، يتحدى توجّهُ شليرماخر النفسي والذاتي النقدَ اللاهوتي. إن "الوعي الذاتي للإيمان" أساس خطر بالنسبة للمعتقد. ويناقش كتاب كريستوف سينفت التطور من شليرماخر إلى اللاهوت المتحرر لريتشل ببصيرة كبيرة، ويعطينا فكرة جيدة عن هذا التطور[35]. في الصفحة الثانية والأربعين، يكتب سينفت عن شليرماخر ما يأتي: "على الرغم من جهده المبذول بُغيةَ تحقيق تصورات حيّة من أجل إدراك ما هو تاريخي، يبقى الجدل المعقود بين التأمل والتجريبية بالنسبة إليه جدلاً جامداً. والتأثير المتبادل بين التاريخ والشخص الذي يدرسه هو تأثير نقدي وغير إشكالي؛ فأولئك الذين يختبرون التاريخ هم بمنأى عن أيّ استجواب أساسيّ".

لم يحقق ف. سي. باور، كما يبيّن سينفت، أيَّ تقدّم في المشكلة التأويلية بهذا الاتجاه، رغم أنه جعل من العملية التاريخية موضوع بحثه، ذلك لأنه يُبقي استقلالية الوعي الذاتي أساساً غير محدود. بيد أن هوفمان، في تأويليته، يأخذ على محمل الجدّ تاريخيةَ الوحي تأويلياً، ويتبدى هذا جيداً في وصف سينفت. أما المبدأ الذي يطوره فهو "تفسير الإيمان المسيحي، وافتراضه المسبق الذي "يكمن خارجنا" مع أنه ليس خارجنا بمعنى شرعيّ، ولكن بطريقة يتكشف فيها ما يكمن خارجنا 'تجريبياً' عن تاريخه الخاص" (سينفت، ص105). ولكن هذا يؤكد، في الوقت نفسه، أن "الكتاب المقدس ـ بوصفه أثراً من تاريخ ما، أي سلسلة مترابطة محددة من الأحداث، وليس بوصفه كتاباً مدرسياً في العقائد ـ هو كتاب الوحي". وهكذا، قد نقول إن النقد الذي مارسته الدراسات التاريخية

(34) برلين 1960. [جعل م. ريديكر الآن في متناولنا المواد الأولية التي تركها دلتاي للمجلد الثاني من كتابته سيرة شليرماخر؛ انظر Dilthey, Gesammelte Werke, XIV, parts 1 and 2].

(35) Senft, Wahrhaftigkeit und Wahrbeit: Die Theologie des 19. Jh. zwischen Orthodoxie und Aufklarung [Tubingen, 1956].

المتعلقة بالكتاب المقدس هي التي حددت المهمة اللاهوتية لإدراك تاريخ الكتاب المقدس بوصفه تاريخاً، وذلك بجعل الوحدة الدوغمائية للكتاب المقدس وحدة إشكالية إلى حد بعيد، وبتحطيم الافتراض العقلاني الدوغمائي لـ"عقيدة" الكتاب المقدس.

ومن وجهة نظري، فإنه من هذا الوضع يجد النقاش التأويلي الحديث توجّهه. وفي هذا التاريخ، يجب أن يُفهَم الإيمان بذاته بوصفه حدثاً تاريخياً، واحتكاماً لكلمة الله. ويصحّ هذا حتى بالنسبة للعلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد. إذ يمكن فهمها (طبقاً لهوفمان) كعلاقة بين النبوءة وتحققها، ولذا فإن النبوءة التي لا تتمّ في التاريخ تتحدد دلالتها عن طريق تحققها فقط. غير أن الفهم التاريخي لنبوءات العهد القديم لا يُضعف من دلالة العهد الجديد بوصفه إعلاناً. وعلى العكس، يمكن أن يُفهَم حدث الفداء الذي يُعلنه العهد الجديد كحدث حقيقي فقط إذا لم تكن النبوءة مجرد "صورة لواقعة مستقبلية" (هوفمان في سينفت، ص101). ولكن، فيما يخصّ فكرة الفهم الذاتي للإيمان، التي هي فكرة أساسية في لاهوت بولتمان، يثار السؤال الآتي: هل صحيح أن لهذا الفهم الذاتي للإيمان معنى تاريخياً (وليس مثالياً)[36]؟

يشير الفهم الذاتي إلى قرار تاريخي وليس إلى شيء يملكه أحدهم ويتحكم به. ولقد أكّد بولتمان هذا المعنى مراراً وتكراراً. ومن هنا، فإن من الخطأ فهم تصور بولتمان عن الفهم المسبق ـ الذي أُلحق بالأحكام المسبقة ـ على أنه معرفة قبلية[37]. وهذا هو المفهوم التأويليّ المحض الذي طوره بولتمان على أساس

(36) Cf. my “On Problem of Self-Understanding,” pp.44-58, and “Martin Heidegger and Marburg Theology,” pp.198-212, both in Philosophical Hermeneutics, tr. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976).

(37) يبدو بتي، في Grundlegung, op. cit. (n. 12 above), p.115, n. 47a أنه يقع في خطأ التفكير في أن "الفهم المسبق" أمر تطلّبه هيدغر وبولتمان لأنه يساعد الفهم. والحقيقة هي أننا، بالأحرى، نحتاج إلى أن نكون واعين بالفهم المسبق الذي ينشط في كلّ حالة نستخدم فيها كلمة "علميّ" بمعنى جدّيّ.

تحليل هيدغر للدائرة التأويلية والبنية المسبقة العامة للدزاين الإنساني. وهو يشير إلى انفتاح أفق البحث ضمن الفهم الذي هو الممكن الوحيد، ولكن هذا لا يعني أن فهم المرء المسبق يجب أن لا يُصحح بمواجهة كلمة الله (أو في الواقع، بأية كلمة أخرى). بل على العكس، فإن الغرض من هذا المفهوم هو أن يُظهر أن حركة الفهم هي بالضبط عملية التصحيح هذه. ويجب ملاحظة أن هذه العملية "التصحيحية" هي، في حالة الإيمان، عملية خاصة من عمليات الكلية التأويلية في بنيتها الشكلية فقط[38].

وهنا يدخل المفهوم اللاهوتي للفهم الذاتي. استُمدّت هذه الفكرة أيضاً، بوضوح، من التحليل المتعالي للوجود لدى هيدغر. فالوجود الذي يهتمّ بوجوده يقدم نفسه، من خلال فهمه للوجود، كوسيلة للدخول إلى سؤال الوجود. وحركة فهم الوجود يُنظر إليها بذاتها كحركة تاريخية، بوصفها السمة الأساسية للتاريخية. وهذا الأمر ذو أهمية حاسمة بالنسبة لمفهوم بولتمان في الفهم الذاتي.

يختلف هذا المفهوم عن مفهوم المعرفة الذاتية ليس فقط بالمعنى "النفساني" الذي مؤداه أن ما تعرفه المعرفة الذاتية إنما هو حاضر سلفاً، بل بالمعنى التأملي الأعمق الذي يقع فيما وراء مفهوم "العقل" أو "الروح" في المثالية الألمانية، الذي يعرف، طبقاً له، الوعي الذاتي الكامل نفسه في كينونة أخرى. من المؤكد أن تطور هذا الوعي الذاتي في ظاهراتية هيغل صار ممكناً، على نحو باتّ، عن طريق الاعتراف بالآخر. وأن نماء العقل الواعي ذاتياً إنْ هو إلاّ كفاح من أجل هذا الاعتراف. فما يكون هو ما أصبح كائناً. وبأيّ حال، تعنى فكرة الفهم الذاتي التي تلائم اللاهوت بشيء آخر[39].

---

(38) ينشد لوثار شتايغر، في كتابه Die Hermeneutik als dogmatisches Problem (Gutersloh, 1961) وهو أطروحة ممتازة من مدرسة أج. دايم، أن يبيّن السمات المميزة للتأويلية اللاهوتية بتتبع اطراد المقترب المتعالي في الفهم اللاهوتي من شليرماخر مروراً بريتشل وهارناك ووصولاً إلى بولتمان وغوغارتن، وفي مواجهته بالجدل الوجودي للموعظة المسيحية.

(39) إن تحليل أوتو في كتابه Geschichte und Heilsgeschehen in der Theologie R. Bultmanns (Tubingen, 1955) تحليل خصب من نواحٍ عديدة، غير أن الهامش 2 =

إن ما يقع خارج الذات extra nos، شيء غيرنا وليس في متناولنا، هو جزء من الماهية الحتمية للفهم الذاتي. أما الفهم الذاتي الذي نكتسبه عبر خبرات جديدة مطردة في الآخر والآخرين فيظلّ يمثّل، من وجهة نظر مسيحية، لافهماً بمعنى جوهري. ولكل فهم ذاتي إنساني حدّه المطلق في الموت. ولا يمكن حقيقةً استخدام هذا كمحاججة جدية ضدّ بولتمان (أوتو، ص163) في محاولة لإيجاد "خلاصة" في فكرة بولتمان عن الفهم الذاتي. كما لو أن الفهم الذاتي للإيمان لم يكن بدقة تجربة في الفشل النهائي للفهم الذاتي الإنساني. لا تحتاج هذه التجربة في الفشل ضرورةً أن تُفهَم بمصطلحات مسيحية. فعلى الفهم الذاتي الإنساني تعتمد مثل هذه التجربة. وهي "حدث"، ومفهوم الفهم الذاتي مفهوم تاريخي. ولكن، طبقاً للعقيدة المسيحية، هناك فشل "أخير". يكمن المعنى المسيحي للإعلان، الوعد بالنشور الذي يحررنا من الموت، يكمن بدقة في إنهاء فشل الفهم الذاتي المتكرر دوماً ـ وانهياره الأخير بالموت والتناهي ـ بالإيمان بالمسيح. ومن المؤكد أن هذا لا يعني أن المرء يخطو خارج تاريخيته، بل بالأحرى يعني أن الإيمان هو حدث الإيمان بالآخرة. يقول بولتمان، في كتابه **التاريخ والإيمان بالآخرة** *History and Eschatology*: "مفارقة أن الوجود المسيحي هو وجود أخروي، غير أرضي، وتاريخي في وقت واحد، لها المعنى نفسه في عبارة لوثر الآتية: صحيح وخطأ في وقت واحد Simul iustus simul peccator"[40]. وإنه لبهذا المعنى يكون الفهم الذاتي مفهوماً تاريخياً.

= من ص164 يبيّن إلى أيّ مدى يُخفق في رؤية التمييز المنهاجي بين تصور ميتافيزيقيّ للوعي الذاتي والمعنى التاريخي للفهم الذاتي. وأفضّل ألاّ أناقش مسألة ما إذا كان فكر هيغل يتحدث صميمياً عن الوعي الذاتي أقّل مما يتحدث فكر بولتمان عن الفهم الذاتي، وهذا ما يبدو أنه اعتقاد أوتو. ولكن لا "حوارَ حيّاً مع التراث" يلزم أن يفتقر إلى رؤية حقيقة أنهما مختلفان كاختلاف الميتافيزيقا والإيمان المسيحي.

(40) تتمتع محاضرات غيفورد Gifford عن رودولف بولتمان باهتمام خاص، مادامت تربط الموقف التأويليّ الخاص لبولتمان بمواقف مؤلفين آخرين، لاسيما بكولنغوود و أج. جيْ. مارو، De la connaissance historique (1954) (cf. Philosophische Rundschau, 8, 123).

يبدو النقاش التأويلي المعاصر، الذي بدأ من بولتمان، يتجاوزه في اتجاه معين محدد. وطبقاً لبولتمان، إذا كان الاحتكام للإعلان المسيحي للإنسان هو أن عليه أن يتخلى عن حقة في تقرير ما يختاره، فإن هذا الاحتكام يشبه تجربة تَحْرِمُ الإنسان من تقرير مصيره الذاتي. وهكذا، أوّلَ بولتمان مفهوم هيدغر عن لاأصالة الدزاين بطريقة لاهوتية. والأصالة لدى هيدغر، بالطبع، مرتبطة باللاأصالة ليس فقط بمعنى أن السقوط جزء من الحياة البشرية بقدر ما يكون "العزم" جزءاً منها، بل إن الخطيئة جزء من الحياة البشرية بقدر ما يكون الإيمان كذلك. وتشير حقيقة أن الأصالة واللاأصالة، بالنسبة لهيدغر، لهما الأصل نفسه إلى ما وراء نقطة انطلاق الفهم الذاتي. وهذا هو الشكل الأول الذي يحقق فيه الوجود نفسه لغة، كما يرى هيدغر، كالنقيضين المتلازمين "الانفتاح" و "التحجبّ"(41). ومثلما استند بولتمان تماماً إلى التحليل الوجودي للدزاين لدى هيدغر من أجل تبيين الوجود الأخروي للإنسان بين الاعتقاد والإلحاد، كذلك يمكن استخدام بُعْدَ سؤالِ الوجود هذا، كنقطة انطلاق لاهوتية، الذي استنبطه هيدغر في أخريات حياته بالضبط، أي بالمضيّ إلى الدلالة المركزية للغة، في حدث الوجود هذا، بالنسبة إلى "لغة الإيمان". وفي مناقشة أوت التأويلية الفكرية ذات البراعة العالية، يوجد سلفاً نقد لبولتمان، نقد يتبع ما جاء في عمل هيدغر "رسالة في الإنسانوية". وهو نقد ينسجم مع أطروحته الإيجابية الخاصة التي وردت في الصفحة السابعة بعد المائة: "إن اللغة التي 'يتحقق' فيها الواقع، والتي يحدث فيها وبها التفكير في الوجود، تصاحب الوجود في جميع عصور تحققه". تبدو الأفكار التأويلية لعلماء اللاهوت، مثل فوخس وإبلنغ، أنها تبدأ، على نحو مشابه، من فكر هيدغر في أواخر حياته الذي يضع تشديداً كبيراً على مفهوم اللغة.

يَهَبُنا إرنست فوخس تأويليةً يسميها قواعد للإيمان "Sprachlehre des Glaubens"(42). ونقطة انطلاقه هي أن اللغة تنوير للوجود. "تنطوي اللغة على قرار

---

(41) [انظر دراستي "هيدغر وعلم اللاهوت في ماربورغ"، المنوّه بها في الهامش 36 في أعلاه].

(42) Bad Cannstatt, 1954, with a supp. For the 2ed ed., 1958. Cf. also Zum =

بشأن ما هو مكشوف لنا كوجود، وكإمكانية لما يمكن أن نصير إليه إذا بقينا بشراً حساسين". وهكذا يبدأ فوخس من هيدغر "لكي يتخلص من المأزق الحديث في مخطط الذات-الموضوع". ولكن، بينما يفكر هيدغر في "جاذبية اللغة نفسها التي تنبع من مصدرها الأصلي وتعود إليه"، يفكر فوخس في الجاذبية الداخلية للغة عبر الإصغاء إلى العهد الجديد "كجاذبية لكلمة الله".

يرتبط بهذا الإصغاء وعي بأننا لا نستطيع القول إننا آخرُ من قصد الله توجيه كلمته إليهم. ولكن، يتمخض عن هذا "أننا يجب أن نكشف لأنفسنا حدودنا التاريخية التي تنبثق من فهمنا التاريخي للعالم. بيد أن معنى هذا أننا نتوفر على المهمة الذاتية نفسها التي وُجدت دوماً بالنسبة للفهم الذاتي للإيمان. ونحن نشترك في هذه المهمة مع مؤلفي العهد الجديد". وهكذا، يكتسب فوخس قاعدةً تأويليةً يمكن تسويغها بعلوم العهد الجديد نفسها. إن إعلان كلمة الله في الوعظ هي نقل عبارات من العهد الجديد، وتسويغها هو علم اللاهوت.

وهنا، يصبح علم اللاهوت تأويلية تقريباً، مادام لا يتخذ ـ باتباع النقد الحديث للكتاب المقدس ـ حقيقةَ الوحي نفسها موضوعاً له، بل حقيقة العبارات والرسائل المبلّغة التي ترتبط بالوحي الإلهي (ص98). ومن هنا فإن المقولة الأساسية هي التواصل.

إن فوخس يتبع بولتمان في رؤية أن المبدأ التأويلي للعهد الجديد وفهمه يجب أن يكون حيادياً فيما يتعلق بالإيمان، لأن فرضيته المسبقة الوحيدة هي مساءلة أنفسنا. غير أنه يتكشف عن كونه مساءلة الله لنا. ولا مناص لقواعد الإيمان من أن تتعامل مع ما يحدث فعلاً عندما يُسمَع نداء كلمة الله. "أن نعرف ما يحدث في هذه المواجهة لا يعني أن بوسع أحدهم أن يقول ما يعرف تلقائياً" (ص86). وهكذا، فإن المهمة، في الأخير، هي ليست سماع الكلمة، بل أيضاً إيجاد الكلمة التي هي استجابة. ونحن نهتمّ بلغة الإيمان.

= Hermeneutischen Problem in der Theologie: Die existenziale Interpretation (Tübingen: 1959) and Marburger Hermeneutik (1968).

أوضحت مقالة "الترجمة والإعلان Übersetzung and Verkündigung" كيف تنشد هذه النظرية التأويلية تجاوز التأويل الوجودي لبولتمان[43]. إن المبدأ التأويلي للترجمة هو الذي يبيّن الاتجاه. وليس بالإمكان إنكار أن "على الترجمة أن تُبدع الفضاء نفسه بوصفها نصّاً قُصد إبداعه عندما كانت الروح تتكلم فيه" (ص409). غير أن النتيجة الواضحة التي لا يمكن تجنبها هي أن للكلمة أولوية على النصّ، وذلك لأنها حدث لسانيّ. من الواضح أنه يعني هنا القول إن العلاقة بين الكلمة والفكر ليس في أن الكلمة التي تعبّر عنه بتأخُّر زمني تلحق بالفكر. بل الكلمة، بالأحرى تنفذ مثل ومضة الضوء. وطبقاً لذلك، وكما عبّر إبلنغ مرةً، "تتلخص المشكلة التأويلية في فعل الوعظ"[44].

ليس بوسعنا هنا المضيّ في الطريق التي قُدّمت فيها "الحركات التأويلية في العهد الجديد" على هذا الأساس. يمكننا أن نرى أن المسألة الحقيقية، بالنسبة لفوخس، هي أن علم اللاهوت في العهد الجديد "يبدأ من الصراع بين اللغة نفسها والتفكير بموجب القانون أو النظام الذي هو تهديد منذ البدء"[45]. إن مهمة الإعلان هي التحوّل إلى الكلمة[46].

(43) "Zur Frage nach dem historischen Jesus," Gesammelte Aufsätze, II (Tubingen, 1960).

(44) "Wort Gottes und Hermeneutik," Zeitschrift fur Theologie und Kirche (1959), 228ff.

(45) [انظر دراستي "هيدغر وعلم اللاهوت في ماربورغ"، المنوّه بها في الهامش 36 في أعلاه].

(46) إذا ضخّمنا ما يدعوه فوخس وإبلنغ "الموقف التأويلي الجديد" فربما سيصبح الموقف الأوضح. وقد أثار هلموت فرانز Helmut Franz في كتيّبه الفاتن والجاذ، مسألة البشارة والفن (Kerygma und Kunst (Saarbrucken, 1959. فهو يتحرك على نطاق أكبر ضمن الإطار اللغوي لهيدغر في أعماله الأخيرة، ويرى المهمة مهمة استرداد الفنّ إلى كينونة البشارة الحقيقية. ومن انفتاح الفنّ في إطار صناعة الفنّ، يجب على الفنّ أن يصبح مرة أخرى "حدثاً". وعلى الأرجح، إن الكاتب يفكر في الموسيقى تحديداً وصلتها الأساسية بالفضاء الذي تُعزَف فيه، أو بالأحرى الذي يجعلها ترجّع أصداءها. ولكن لاشكّ في أنه لا يعني الموسيقى وحدها أو الفنّ وحده: هو يعني الكنيسة نفسها ولاهوتها أيضاً، وذلك حين رأى البشارة كينونة تتهدّدها "الصناعة". ومع ذلك، فالسؤال هو عمّا إذا كان =

ثمة شيء واحد مشترك في كلّ النقد المعاصر للموضوعية التاريخية أو الوضعية، وهو أن وجود الذات في المعرفة هو من نفس نمط موضوع المعرفة، ولذلك ينتمي الموضوع والذات إلى الحركة التاريخية نفسها. وتناقض الذات-الموضوع يكون مشروعاً عندما يكون الموضوعُ، الشيء الممتد res extensa، الآخرَ المطلقَ للشيء المفكر res cogitans. ولكن لا يمكن وصف المعرفة التاريخية على نحو مناسب استناداً إلى مفهوم الموضوع والموضوعية. والشيء المهم، إذا استعملنا كلمات كونت يورك، هو إدراك الاختلاف "النوعي" بين "الأونطي" و "التاريخي"؛ أي تمييز الذات في نمط وجود التاريخية الملائمة لها. وقد رأينا أن دلتاي لم ينفذ إلى النتيجة الكاملة لهذا الاستكناه، حتى إذا رسم تأثيره ملامح هذه النتيجة. وعلاوة على ذلك، كانت الافتراضات المفهومية المسبقة بالنسبة لمشكلة التغلب على النزعة التاريخية، كما بسطها إرنست ترولتش مثلاً، افتراضات ضعيفة.

وهنا يبرهن عمل المدرسة الظاهراتية على أنه عمل مثمر. واليوم، حيث يمكننا رؤية المراحل المختلفة لتطور ظاهراتية هوسيرل[47]، يبدو جلياً لديّ أن هوسيرل كان خطى خطوة جذرية في هذا الاتجاه، وذلك من خلال تقديم نمط وجود الذاتية بوصفه نمطاً تاريخياً مطلقاً؛ أي نمطاً زمانياً. وعمل هيدغر **الوجود والزمان**، الذي يدشّن عصراً جديداً، وينوّه به بصدد هذه المسألة، كان له اهتمام

= اللاهوت والكنيسة يمكن تمييزهما تمييزاً مطلقاً بتحويلهما إلى حدث [See also The New Hermeneutics, ed. J. B. Cobb and J. M. Robinson (New York, 1964)].

(47) Husserliana, I-VIII. Cf. the essays in Philosophische Rundschau by H. Wagner (1 [1954], 1-23, 93-123), D. Henrich (6 [1959], 1-25), L. Landgrebe (9 [1962], 133), and myself (10 [1963], 1-49).

إن النقد الذي وجّهتُه هناك إلى جوانب من مقترب هربرت سبيغلبيرغ أخطأ لسوء الحظ في نقاط معينة. فيما يتعلق بالمبدأ الأساسي "الأشياء في ذاتها" وفيما يتعلق بتصور هوسيرل عن الردّ، يتبنى سبيغلبيرغ الموقف نفسه، مثلما أفعل أنا، بوجه إساءات الفهم الحالية، وذلك ما أودّ أن أعترف به بوضوح هنا. [يلزم أن يكون ملاحَظاً أن تأويل هوسيرل تطور أيضاً نتيجة لتقدم طبعة عمل هوسيرل وأن العلماء من الشباب يساهمون فيه].

مختلف وأكثر جذرية إلى حد بعيد، أي أنه كان يكشف تصوراً قبلياً أنطولوجياً غير ملائم يهيمن على الفهم الحديث للذاتية أو "الوعي" حتى في شكله المتطرف المتمثل في ظاهراتية الزمانية والتاريخية. يؤدي هذا النقد خدمة لمهمة إثارة سؤال "الوجود" بطريقة جديدة، ذلك السؤال الذي أقام الإغريق الميتافيزيقا إجابةً أولى عنه. وعلى أية حال، لم يُفهَم كتاب **الوجود والزمان** باهتمامه الحقيقي هذا، بل بما كان لدى هيدغر من قواسم مشتركة مع هوسيرل. فقد نُظر إليه كدفاع جذري عن التاريخية المطلقة للدزاين التي هي، في الواقع، نتيجة لتحليل هوسيرل للظاهراتية الأساسية للزمانية ("التدفق"). وقد جرت المحاججة بهذه الطريقة تقريباً: يتحدد نمط وجود الدزاين بطريقة وضعية أنطولوجياً. فهو ليس حاضراً بين أيدينا إنما هو وجود مستقبليّ. لا وجودَ لحقائق أبدية. فالحقيقة هي انفتاح الوجود الذي يعطى مع تاريخية الدزاين[48]. هنا، إذن، أمكن للأسس التي نشأ منها نقد الموضوعية التاريخية الحادثة في العلوم نفسها أن تجد تسويغها الأنطولوجي. إن تاريخانية من الدرجة الثانية، إن صحّ القول، لا تضع فقط النسبية التاريخية للمعرفة برمتها بمقابل الادعاء المطلق بالحقيقة، بل توجد أساسها ـ أي توجد تاريخية الذات العارفة ـ ومن ثمّ لا يعود بإمكانها رؤية النسبية التاريخية كشيء يضع حدوداً للحقيقة[49].

حتى لو كان هذا صحيحاً، لا يمكن القول نتيجة لذلك إن المعرفة الفلسفية كلها لها دلالة التعبير التاريخي وقيمته فقط، بالمعنى الذي يريده دلتاي بفلسفة رؤية العالم، أو إنها على المستوى نفسه الذي يكون فيه الفنّ الذي يعنى بالأصالة وليس بالحقيقة. وسؤال هيدغر أبعد ما يكون عن التضحية بالميتافيزيقا لصالح التاريخ، أو بسؤال الحقيقة لصالح سؤال أصالة التعبير. بالأحرى، هو يريد أن يرجع في سؤاله

(48) لكن هذا لا يعني: "أن ليس هناك شيء أبديّ. فكل شيء يوجد هو شيء تاريخيّ". بالأحرى، إن نمط وجود ما هو أبديّ أو خالد، الله أو الأعداد مثلاً، يمكن أن يتحدد فقط وعلى نحو صحيح بـ"الأنطولوجيا الأساسية" التي تُظهر معنى وجود الدزاين.
See Oskar Becker's Mathematische Existenz (Jahrbuch fur Philosophie und phänomenologische Forschung, 8; Halle: Niemeyer, 1927).

(49) قارن تصورماينك عن "التاريخية الدينامية"، Entstehung des Historismus, pp. 499ff

إلى ما وراء إشكالية الميتافيزيقا. إن حقيقة أن تاريخ الفلسفة يظهر بذلك بطريقة جديدة كتاريخ داخلي لتاريخ العالم، أي كتاريخ للوجود، والأفضل القول كتاريخ لنسيان الوجود، لا يعني، مع ذلك، أنه يمثل ميتافيزيقا للتاريخ من ذلك النوع الذي كانت عليه فكرة فلسفة التاريخ عند هيغل التي بيّن لويث أنها شكل دنيوي للمسيحية[50]، وهي التفصيل الأعظم منطقية المستند إلى عصر التنوير الحديث. ولا أن نقد هوسيرل التاريخي "للنزعة الموضوعية" في الفلسفة الحديثة يمثّل، في عمله **أزمة العلوم الأوربية** *Crisis*، ميتافيزيقا للتاريخ. فـ"التاريخية" مفهوم متعالٍ.

إذا تبنى المرء وجهة نظر ميتافيزيقا لاهوتية، فمن السهل محاججة هذا الضرب من النزعة التاريخية "المتعالية" التي تتخذ وضعها، بطريقة الردّ المتعالي لدى هوسيرل، في تأرنخ مطلق للذاتية كي تفهم على هذا الأساس كلَّ شيء ينسجم مع المكانة الوجودية بوصفه شيئاً يتشيّأ عن طريق هذه الذاتية. وإذا وُجد الشيء-في-ذاته ـ الذي يمكنه وحده أن يحدد الحركة التاريخية الشاملة للرؤى المتعاقبة للعالم ـ فلابد من أن يكون شيئاً يتخطى حدود جميع المنظورات الإنسانية المتناهية، عندما يتجلى للروح المطلق. ولكن هذا هو نظام الخلق الذي يبقى على هذه الشاكلة نظاماً سابقاً على جميع التصورات الإنسانية. وهكذا أوّل غيرهارد كروغر، قبل بضع سنوات، الجانبَ المزدوج في فلسفة كانط، أي مثالية الظاهرة وواقعية الشيء في ذاته[51]، وأراد حتى في أعماله المتأخرة أن يدافع عن حقوق الميتافيزيقا اللاهوتية ضدّ النزعة الذاتية الحديثة على أساسٍ من التجربة الأسطورية والدينية.

على أية حال، يصبح السؤال أصعبَ فأصعبَ إذا لم نهيئ أنفسنا لقبول النتائج التي تبلغ ذروتها في التفسير المسيحي للخلق، مع أنه ما يزال يضع الكون اللاهوتي القديم ـ الذي يدافع عنه باستمرار الوعي الطبيعي بالعالم ـ بمقابل قابلية

(50) Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Stuttgart, 1953) [Now in his Samtliche Schriften, II, (Stuttgart, 1983), 7-239].

(51) Philosophie und Moral in der kantischen Kritik (Tübingen, 1931).

التاريخ الإنساني على التغيّر[52]. من الواضح أن العقل الإنساني لم يصبح على وعي بطبيعة التاريخية إلاّ مع الدين المسيحي فقط، وتشديده على اللحظة المطلقة لفعل الخلاص الإلهي، على الرغم من أن ظواهر الحياة التاريخية نفسها كانت معروفة قبل ذلك. لكنها كانت تُفهَم بطريقة "لاتاريخية"، سواء باستمداد الحاضر من ماضٍ أسطوريّ، أو برؤية الحاضر بموجب نظام مثاليّ وأبديّ.

من الصحيح أن الكتابة التاريخية لهيرودتس، مثلاً، وحتى لبلوتارك، قادرة على وصف التاريخ الإنساني مدّاً وجزراً وصفاً جيداً، بوصفه تنوعاً من تنوعات الأمثلة الأخلاقية، من دون التفكير في تاريخية حاضرهما الخاص بهما، وتاريخية الحياة البشرية عموماً. إن نموذج النظام الكوني، الذي يكون فيه مصير كلّ شيء ينحرف ويعارض المعيار العام هو الزوال، كجزء متساوي القيمة مع بقية أجزاء عملية تناغم عظيمة لدورة طبيعية، أقول إن هذا النموذج يمكن أن يُستعمَل كوصف لمجرى الشؤون البشرية. وأفضل نظام للأشياء، الحالة المثالية، هو من حيث المفهوم نظام ثابت كنظام الكون، وحتى إذا لم يثبت تحققه المثالي، لكن تُبطله فوضى واضطراب جديدان نسميهما التاريخ، فإن هذه هي ثمرة خطأ في حساب العقل البشري الذي يعرف ماهية الشيء الصحيح. إن النظام الصحيح ليس له تاريخ. فالتاريخ هو دائماً تاريخ الانحلال، وأحياناً تاريخ استعادة النظام الصحيح[53].

---

(52) قارن نقد لويث لكروغر في Philosophische Rundschau, 7 (1960), 10-9.

(53) بالإحالة على كتاب غونثر روهر Platons Stellung zur Geschichte (Berlin, 1932) قمتُ بصياغة الأمر كالآتي: "إذا كانت التربية paideia الصيغة مؤثرة في حالة ما، فلن يكون هناك ما نسميه 'التاريخ': تناوب النماء والموت، النماء والذبول. وفوق قوانين الذبول في العلمية التاريخية التي تتأكد بالوقائع، ينبثق موقف متصل ومحفوظ. وإذا رأينا فقط أن هذا النوع من الدوام يمكن أيضاً أن يسمى 'التاريخ' يمكننا أن نفهم "نظرة أفلاطون إلى التاريخ": تتحقق طبيعة التاريخ كخلود للحفظ المتكرر، في تفكّر دائم في نموذج باقٍ، في عالم سياسيّ ضمن عالم طبيعي (Deutsche Literaturzeitung [1932], col. 198ff. [GW,V, 327-31]). (لنتذكر بداية محاورة **تيماؤس**). ومنذ ذلك الحين، عالج كونراد غيسر المشكلة مرة أخرى في Platos ungeschriebene Lehre (1963). [See my "Platos Denken in Utopien," Gymnasium, 90 (1983), 434-55 (GW, VII)].

فيما يتصل بالتاريخ الإنساني الفعلي، فإن الشكية التاريخية - حتى في المسيحية التي طالها الإصلاح - هي الموقف الوحيد الذي يمكن اتخاذه. وقد كان هذا هو القصد والبصيرة من وراء كشف لويث للافتراضات اللاهوتية المسبقة، لاسيما المتعلقة بالحياة الآخرة منها، التي بُنيت عليها فلسفة التاريخ الأوربية الموضّحة بعمله *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. إن إدراك وحدة تاريخ العالم، بالنسبة للويث، هي الحاجة الزائفة للروح المسيحية والحداثوية. فالله الأزلي، بالنسبة له، وغايته في خلاص الإنسان ليسا بحاجة إلى البحث عنهما إذا أخذنا تناهي الإنسان على محمل الجدّ. ويلزم أن ننظر إلى الدورة الأبدية للطبيعة، لكي نتعلم منها الاتزان الذي هو وحده ملائم لتفاهة الحياة البشرية في العالم. من الواضح أن "المفهوم الطبيعي للعالم" - الذي يستخدمه لويث بإزاء كلّ من النزعة التاريخية الحديثة والعلم الحديث - يعود إلى أصل رواقي[54]. فما من نصّ إغريقي آخر يبدو أنه يوضح قصد لويث وكذلك قصد العمل المنسوب زيفاً إلى أرسطو المعنون **عن الكون** *On the Cosmos* (الذي يعود للرواقية الهيلنستية). وهذا ليس أمراً صادماً؛ لأن من الواضح أن المؤلف الحديث، مثل سلفه الهلليني، معنيّ بمسلك الطبيعة بقدر ما تكون نقيضاً للفوضى المفرطة للشؤون البشرية. ولم يدافع لويث عن طبيعية هذه النظرة الطبيعية للعالم بهذه الطريقة منطلقاً من العود الأبدي كما فعل نيتشه، ولكنه شرع من التناهي المطلق للحياة الإنسانية. ورفضه للتاريخ هو انعكاس للجبرية؛ أي القنوط من أن يكون لهذه الحياة أيّ معنى. وهو ليس إنكاراً لأهمية التاريخ، بل هو إنكار لإمكانية تأويله على الإطلاق.

يبدو لي نقد ليو ستروس للإيمان الحديث بالتاريخ نقداً أكثر جذرية؛ ظهر نقده هذا في عدد من الكتب المثيرة عن الفلسفة السياسية. وهو أستاذ الفلسفة السياسية في شيكاغو، ومن المزايا المشجعة لعالمنا، الذي يزداد مجال الحرية فيه تقيداً، أن مثل هذا النقد الجذري للفكر السياسي لعالمنا المعاصر يمارس تأثيره

(54) "Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie," Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, no. 4 (1960).

هناك. نحن على معرفة بخصومة القدماء والمحدثين querelle des anciens et des modernes التي هيمنت على عقول جمهور الأدب في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا. وعلى الرغم من أنها، ابتداءً، خصومةٌ أظهرت المدافعين عن تفوّق الشعراء الكلاسيكيين الإغريق والرومان وهم يزاحمون الثقة الأدبية الذاتية التي يتمتع بها الكتاب الذين كانوا، في ذلك الوقت، يقدمون حقبة أدبية كلاسيكية جديدة في بلاط ملك الشمس [لويس الرابع عشر، م]، انتهى التوتر في هذه المجادلة أخيراً بمعنى من معاني الوعي التاريخي. لأنه كان من الضروري تحديد النموذجية المطلقة للعالم الكلاسيكي. كانت تلك الخصومةُ، إذا جاز القول، الشكلَ الأخيرَ للمناقشة اللاتاريخية بين التراث والعصر الحديث.

ليس من باب المصادفة أن أحد أعمال ليو ستروس الأولى، وهو كتاب **نقد سبينوزا للدين** (1930)، كان منصبّاً على هذه الخصومة. إذ كُرِّس عمل حياته العلمية المثيرة للإعجاب لمهمة إحياء هذه الخصومة بمعنى أحدّ جذريةً؛ أي مواجهة الوعي الذاتي التاريخي الحديث بالصلاحية الواضحة للفلسفة الكلاسيكية. أما بحث أفلاطون في المدينة الفاضلة ـ وحتى التجريبية السياسية الموسّعة لأرسطو التي احتفظت بالأولوية لهذه المسألة ـ فإن له صلةً ضعيفة بمفهوم السياسة الذي يُطبق على الفكر الحديث منذ ميكياڤللي. وفي كتاب **القانون الطبيعي والتاريخ**، يبدو أن ستروس يعود القهقرى إلى تناقض رؤية العالم التاريخية الحديثة؛ أي القانون الطبيعي، والغرض من كتابه هو، في الواقع، عرض الأعمال الكلاسيكية الأغريقية، أفلاطون وأرسطو، كمؤسسين حقيقيين للقانون الطبيعي ـ وعدم قبول الشكل الرواقي ولا القروسطي للقانون الطبيعي، والسكوت عن القانون الطبيعي لعصر التنوير ـ باعتبارهما صحيحين فلسفياً.

يُستثار ستروس هنا بتمعّنه في كنه كارثة العصور الحديثة. إن شاغلاً إنسانياً بالغ البساطة كشاغل التمييز بين "الصحيح" و"الخطأ" يفترض أن الإنسان قادر على الرقيّ بنفسه فوق مشروطيته التاريخية. وحينما تضع الفلسفة الكلاسيكية الطبيعة غير المشروطة لهذا التمييز موضع الصدارة في بحثها في العدالة، فإنها تكون صائبة على نحو واضح، أما النزعة التاريخية الجذرية التي تجعل جميع القيم غير

المشروطة نسبيةً لا يمكن أن تكون صائبة. وهكذا لابدّ من أن تُختبّر مجادلة المرء في ضوء الفلسفة الكلاسيكية.

وبطبيعة الحال، فإن ستروس الآن لا يمكن أن يعني أنه يمكن أن يُنفذ هذه المهمة بالطريقة نفسها التي ينفّذ بها أفلاطون نقده للسوفسطائية. وهو نفسه على معرفة بالوعي التاريخي الحديث ليدافع عن الفلسفة الكلاسيكية بطريقة ساذجة. وعلى ذلك، تُبنى مجادلته نفسها ابتداءً ضدّ ما يسميه النزعة التاريخية على أسس تاريخية. فهو يحتكم (مثلما يحتكم لويث بعده) إلى حقيقة أن للفكر التاريخي نفسه شروطاً تاريخية تنمّيه. وهذا يصدق على كلّ من النزعة التاريخية الساذجة ـ أي تطور إحساس تاريخي في دراسة التراث ـ وعلى صيغتها المنقّحة، التي تأخذ بعين الاعتبار وجود الذات العارفة في تاريخيتها.

على الرغم من أن هذا صحيح على نحو لا يقبل الشك، كذلك فإن الاستنتاج بأن الظاهرة التاريخية للنزعة التاريخية، كما كانت لها ساعة بدء، يمكن أن تحين ساعة نهايتها يوماً ما. وهذا يدخل في باب اليقين تماماً، ليس لأن النزعة التاريخية "ستناقض نفسها"، من نواحٍ أخرى، بل لأنها تحمل نفسها على محمل الجدّ. وبناء على ذلك، لا يمكن أن نجادل في أن نزعة تاريخية تحافظ على المشروطية التاريخية للمعرفة برمتها "للأبد" هي نزعة تاريخية متناقضة ذاتياً من الأساس. ويمثل هذا الضرب من التناقض الذاتي مشكلة خاصة[55]. وهنا لا مناص من التساؤل عمّا إذا كان الافتراضان ـ أي افتراض أن "المعرفة برمتها مشروطة تاريخياً" وافتراض أن "هذا الجزء من المعرفة صحيح على نحو غير مشروط" ـ يقعان على المستوى نفسه، وذلك لكي يناقض أحدُها الآخرَ. لأن الأطروحة لا تتمثل في أن هذا الافتراض سيُعَدّ صحيحاً دائماً، أكثر مما نظر إليه على هذا النحو دائماً. بالأحرى، فإن النزعة التاريخية التي تحمل نفسها على محمل الجدّ ستأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن أطروحتها لن تعود صحيحة يوماً ما؛ بمعنى أن الناس سيفكرون "على نحو لاتاريخي". وليس فقط قولها إن المعرفة مشروطة هو قول لا معنى له ومتناقض "منطقياً".

(55) قارن في أعلاه الباب الثالث، هامش 85.

وعلى أية حال، لا يتبنى ستروس هذه القضية بهذه الطريقة. إن مجرد تبيان أن الفلاسفة الكلاسيكيين فكروا على نحو مختلف ـ أي على نحو لاتاريخي ـ هو أمر لا يقول شيئاً عن إمكان التفكير على نحو لاتاريخي اليوم. وهناك أسباب وافية بالمراد من أجل اعتبار إمكان التفكير على نحو لاتاريخي ليس ببساطة مجرد إمكان. والعديد من الملاحظات "الفِراسية" الصحيحة التي كوّنها إرنست يونغر بهذا الصدد توحي بأن الإنسانية بلغت "جدار الزمن"(56). ما يزال ما يشغل بال ستروس يُتصوّر ضمن الفكر التاريخي، وما زالت له دلالة تصحيحية. فما ينتقده هو أن التأويل "التاريخي" للفكر التقليدي يزعم أنه قادر على فهم فكر الماضي فهماً أفضلَ مما فهم هذا الفكر نفسَه(57). وأيّ مفكر يفكر على هذا النحو يُقصي بدءاً إمكان أن تكون الأفكار التي وصلتْ إلينا صحيحة ببساطة. وهذه هي الدوغمائية الكلية، الممارسة عملياً، لهذه الطريقة من التفكير.

إن صورة التاريخاني الذي يلخّصه ستروس هنا ويعارضه تطابق، كما يبدو لي، مثال التنوير الكامل الذي وصفتُه في بحثي الخاص في التأويلية الفلسفية كفكرة موجّهة تقبع خلف اللاعقلانية التاريخية لدلتاي والقرن التاسع عشر. أليس المثال الطوباوي لحاضر ما سينكشف في ضوئه الماضي ككلّ إذا جاز القول؟ لا يبدو التفكير التاريخي بالمطلق متميزاً تميزاً أفضلَ عندما يُطبق منظوراً متفوقاً للحاضر على كلية الماضي؛ وهذه بالأحرى وضعية مستعصية لنزعة تاريخية "ساذجة". تكمن مكانة التفكير التاريخي وقيمته، بوصفه حقيقة، في الإقرار بأن ليس هناك "حاضر"، بل هنالك في الحقيقة آفاق المستقبل والماضي المتغيرة باطراد. لم يتقرر (ولا يمكن أن يتقرر أبداً) منظور محدد تقدم الأفكار التراثية نفسها فيه على أنه هو المنظور الصحيح. وليس للفهم "التاريخي" امتياز خاص، سواء أكان اليوم أم في المستقبل. فهو نفسه مشمول بالآفاق المتغيرة ومتحرك معها.

(56) قارن أيضاً تحليل أرنولد غيهلين للفنّ الحديث، إذ يتحدث عن مابعد التاريخ "الذي نعيشه" (انظر مراجعتي لكتابه Zeit-Bilder, Philosophische Rundschau, 10. nos. 1/2 Kleine Schriften, II, 218-226 (GW, IX).

(57) What Is Political Philosophy? (Glencoe, 1959), p. 68.

وبالمقابل، تفد علينا نظرة التأويلية الأدبية التي مؤداها أن على المرء أن يفهم مؤلفاً ما فهماً أفضلَ مما فهم هو نفسَه، تفد هذه النظرة، كما بيّنتُ، من علم جمال العبقرية، غير أنها أصلاً صياغة بسيطة لمثال عصر التنوير عن إيضاح الأفكار المبهمة عن طريق تحليل تصوري[58]. أما تطبيقها من طرف الوعي التاريخي فهو أمر ثانوي يخلق مظهراً زائفاً بتفوق لا يمكن تجاوزه لدى مؤوّل معين في لحظة ما، وهو الأمر الذي ينتقده ستروس بحقّ. بيد أني أرى أن ستروس عندما يجادل في أنه لكي نفهم فهماً أفضل، يكون من الضروري أولاً أن نفهم مؤلفاً كما فهم هو نفسَه، هذه المجادلة تبخسُ صعوبات الفهم قيمتَها، لأنه يتجاهل ما يمكن تسميته جدل العبارة.

لقد شهدنا هذا الأمر في مكان آخر، حيث كان يدافع عن مثال "التأويل الموضوعي" بالقول إن المؤلف، مهما يكن من أمر، فهم ما قاله بطريقة واحدة فقط، "مفترضاً أنه لم يكن مشوّش العقل" (ص67). علينا، مع ذلك، أن نتساءل عما إذا كان التناقض المتضمن هنا بين "الصافي" و"المشوّش" هو تناقض واضح كما يفترض ستروس. ألا يشترك هنا، في الواقع، في وجهة النظر القائلة بالتنوير التاريخي الكلي وتفوته المشكلة التأويلية الحقيقية؟ إذ يبدو أنه يعدّ من الممكن أن يفهم ما لا يفهمه المرء عن نفسه، بل ما يفهمه شخص آخر، وأن يكون الفهم بالطريقة التي فهم بها الشخص الآخر نفسَه. ويبدو أيضاً أنه يعتقد بأن المرء إذا قال شيئاً، فذلك يعني أنه فهم "نفسَه"، ضرورةً وعلى نحو كامل، في أثناء عملية القول. وبحسب اعتقادي، لا يمكن أن يكون كلا هذين الأمرين صحيحاً. ومن أجل أن نقبض على معنى المبدأ التأويلي الغامض عن فهم مؤلف ما على نحو "أفضل" مما فهم هو نفسَه، أقول من أجل القبض على المعنى الصحيح لهذا المبدأ فمن الضروري فصله عن الافتراض القبلي عن التنوير التام.

دعونا، إذن، نتأمل دفاع ستروس عن الفلسفة الكلاسيكية من وجهة نظر تأويلية. ولسوف نتأمل مثالاً واحداً على ذلك. يبيّن ستروس تبييناً جلياً أن علاقة

---

(58) قارن في أعلاه، ص281 وما بعدها.

أنا-أنت-نحن I-Thou-We، كما تسمى في التفكير الحديث، هي علاقة معروفة باسم آخر في الفلسفة السياسية الكلاسيكية، ألا وهو: الصداقة. وهو يرى بحقّ أن الأسلوب الحديث في الكلام على "مشكلة الأنت" يبنى على الأولية الأساسية للكوجيتو الديكارتي. ويحسَبُ ستروس، الآن، أنه يلمس سبب صحة المفهوم القديم عن الصداقة، وسبب زيف الصياغة الحديثة له. من المشروع تماماً لشخص يحاول أن يكشف عن طبيعة الدولة والمجتمع أن يتأمل دور الصداقة. ولكنه ليس بوسعه أن يتكلم بالمشروعية نفسها عن "الأنت". فالأنت ليس شيئاً يتكلم عليه المرء بل يتكلم إليه. وباتخاذ وظيفة الأنت أساساً، بدلاً من دور الصداقة، تفوت المرءَ الطبيعةُ التواصلية الموضوعية للدولة والمجتمع.

أجد هذا المثال مثالاً يثير الحبور لديّ. ففي الأخلاق الأرسطية، كان الموقع غير المحدد لمفهوم الصداقة بين مذهب الفضيلة ومذهب الخير، بالنسبة لي، ولأسباب مشابهة، كان لوقت طويل أساساً لإدراك حدود الأخلاق الحديثة مقارنةً بالأخلاق الكلاسيكية[59]. وبناء عليه، أتفق تمام الاتفاق مع مثال ستروس، ولكني أتساءل: هل تنبثق هذه البصيرة لأننا "نقرأ" الأعمال الكلاسيكية بعين ثقّفها العلم التاريخي، معيدين بناء معانيها إذا جاز القول، ومن ثمّ معتبرين إياها ممكنة، وموثوق بصحتها؟ أو هل نرى الحقيقة فيها لأننا أنفسَنا نفكّر عندما نحاول فهمها؛ أي لأن ما تقوله يبدو صحيحاً بالنسبة لنا عندما نتأمل النظريات الحديثة المتطابقة التي تُستحضر؟ وهل نحن نفهمها من دون فهمها بوصفها أكثر صحةً في الوقت نفسه؟ إذا كانت الإجابة كلا، فعندئذ ألحف في التساؤل: أليس من المثمر القول عن أرسطو، عندئذ، إنه لا يمكن أن يفهم نفسَه بالطريقة التي نفهمه بها إذا وجدنا ما يقوله أكثر صحةً من تلك النظريات الحديثة (التي لا يعرفها هو)؟

---

(59) Cf. my "Uber die Möglichkeit einer philosophischen Ethik," Kleine Schriften, I, 179-91 (GW, IV). [See also my "Freundschaft und Selbsterkenntnis," in the Festschrift für Uvo Holscher (Wurzbueg, 1985) (GW, IV).
ومراجعتي لكتب حديثة عن علم الأخلاق في Philosophische Rundschau, 32 (1985), 1-26].

والشيء نفسه يمكن أن يُبيَّن من أجل أن يُجرى على التمييز، الذي أصرّ عليه ستروس بحقّ، بين مفهوم الدولة state ومفهوم دولة المدينة polis. إذ ليس صحيحاً فقط أن مؤسسة الدولة شيء جِدّ مختلف عن المجتمع الطبيعي الحيّ لدولة المدينة؛ فهنا ينكشف شيء ـ مرة أخرى من خبرة الاختلاف هذه ـ يبقى عصياً على الفهم ليس بالنسبة للنظرية الحديثة فقط، بل أيضاً في فهمنا للنصوص الكلاسيكية، التي لم تُفهَم بموجب التناقض مع العصور الحديثة. وإذا سُمي هذا "انبعاثاً" أو "إحياء"، فإن هذه المصطلحات تبدو لي غير دقيقة مثلُها مثلُ مصطلح كولنغوود "إعادة التمثيل". إن حياة الروح ليست كحياة الجسد. وليس الإقرار بهذا نزعة تاريخية زائفة، ولكنه منسجم أشدّ الانسجام مع مبدأ أرسطو في أن القوة تعطى لذاتها وللفعل epidosis eis auto. ولا أختلف، بهذا الصدد، اختلافاً جدياً مع ستروس، بقدر ما يعتبر هو أيضاً "اندماج المسائل التاريخية والفلسفية" اندماجاً حتمياً في فكرنا هذه الأيام. وإني لأتفق معه على أن اعتبار هذا الاندماج امتيازاً مطلقاً للعصر الحديث إنما هو جزم دوغمائي. وفي الواقع، ما عدد الافتراضات غير المعترف بها التي تحكمنا عندما نتأمل مفاهيمنا، المشحونة بأفكار تراثية، وما مقدار ما يمكن أن نتعلمه بالعودة إلى آباء الفكر؟ هذا ما بيّنته بوضوح الأمثلة التي ذكرناها، الأمثلة التي يمكن زيادتها بأمثلة أخرى من كتابات ستروس.

وعلى أية حال، لا يجب أن يوجّه خطانا خطأ التفكير في أن معضلة التأويلية تُطرَح فقط من طرف وجهة نظر النزعة التاريخية الحديثة. من الحقّ أن المؤلفين الكلاسيكيين لم يناقشوا آراء أسلافهم كآراء مختلفة من الناحية التاريخية، بل ناقشوها كآراء معاصرة. بيد أن مهمة التأويلية ـ أي مهمة تأويل النصوص المنقولة ـ ما زالت تقدم نفسها، وحين يتضمّن مثل هذا التأويل دائماً سؤال الحقيقة، عندئذ ربما لا يكون هذا السؤال بعيداً عن خبرتنا الخاصة في معالجة النصوص بُعدَ العلم التاريخي والفيلولوجي عنه. تعود كلمة "التأويلية"، كما نعلم، إلى مهمة المؤوِّل التي هي مهمة تأويل شيء غير مفهوم والتواصل معه لأنه يكون بلغة أجنبية؛ حتى لو كانت لغة إشارات ورموز للآلهة. كانت القدرة على إنجاز هذه المهمة هي دائماً موضوع التفكير الممكن والتمرّس الواعي. (يمكن لهذا الأمر، بطبيعة الحال، أن

يتخذ شكل تراث شفاهيّ كما في كهنوت دلفي على سبيل المثال). ولكن حين تتعلق المسألة بالكتابة، تُفرَض مهمة التأويل على نحو واضح تماماً. إن كلّ شيء يُدوَّن كتابةً هو، إلى حد ما، غريب وغير اعتيادي، ومن هنا يطرح مهمة الفهم نفسها التي يطرحها الكلام بلغة أجنبية. ولمؤوّل ما هو مكتوب، مثل مؤوّل القول الإلهي أو الإنساني، مهمة التغلّب على الغرابة وإزالتها وجعل تمثّله ممكناً. ولعلّ هذه المهمة تكون معقدة عندما تصبح المسافة التاريخية بين النصّ والمؤوّل محسوسة؛ لأن هذا يعني أن التراث الذي يدعم كلاً من النصّ المنقول ومؤوّله أصبح هشّاً ومتصدّعاً. غير أني أعتقد بأنه تحت ثقل التناظرات المنهاجية الزائفة التي تقترحها العلوم الطبيعية، تنفصل التأويلية "التاريخية" انفصالاً بعيداً عن تأويلية "ماقبل تاريخية". وقد سعيتُ أن أبيّن أن بينهما قاسماً مشتركاً مهماً واحداً في الأقل، وهو: بنية التطبيق[60]. وإنه لشيء آسر أن نبحث البدايات الإغريقية في الصلة الأساسية بين التأويلية والكتابة. وطبقاً لأفلاطون لم ينهمك سقراط وخصومه، السوفسطائيون، فقط في تأويل الشعراء؛ فالأهم من ذلك أن أفلاطون نفسه يربط، على نحو جليّ، مجملَ الجدل الأفلاطوني بمعضلات الكتابة، وأنه حتى ضمن المحاورة غالباً ما تفترض بوضوح خاصية تأويلية، سواء أكانت المحاورة الجدلية يقدمها إرث أسطوري من خلال الكهنة والكاهنات، أو تعليمات ديوتيما، أو ببساطة عبر ملاحظة أن القدماء كانوا لا يعبؤون بالمطلق بفهمنا لهم، ومن هنا فهم خذلونا كما لو أننا كنا نتناول حكايات خرافية. نحن بحاجة إلى تأمل العكس أيضاً، أي تأمل المدى الذي تنتمي فيه أساطير أفلاطون الخاصة إلى الجدل، ومن ثمّ حيازتها هي ذاتها خاصية التأويل. وهكذا فإن تشييد تأويلية أفلاطونية تقدم البدايات من طرف هيرمان غوندرت يمكن أن تكون أمراً تنويرياً إلى أقصى حد[61].

لكن أفلاطون ما يزال أكثر أهمية بوصفه موضوع التفكير التأويلي. والشكل

(60) انظر في أعلاه ص423 وما بعدها.

(61) In the Festschrift für O. Regenbogen (Heidelberg, 1952) and Lexis II.

الحواري للكتابات الأفلاطونية، بوصفها إبداعاً فنياً، يقف بدقة في الوسط بين تنوع خصائص الكتابة المسرحية وأصالة العمل التعليمي. وبهذا الصدد، أعطتنا العقود الأخيرة [من القرن العشرين، م] مدى واسعاً من الوعي التأويلي، ويدهشنا ستروس بأنه غالباً ما يفكّ، بألمعية، مغاليق العلاقات الخفية في الحوارات الأفلاطونية. ومهما تكن المساعدة التي يقدمها تحليل الشكل والمناهج اللسانية الأخرى، فإن الأساس التأويلي المناسب هنا هو صلتنا الخاصة بالمعضلات الفعلية التي شغلت أفلاطون. وحتى السخرية الفنية لأفلاطون يمكن أن يفهمها فقط الشخص الذي تساهم معرفته في الموضوع (كما هو الحال مع كل سخرية). وثمرة هذا الموقف هي أن مثل هذا التأويل الذي يفكّ المغاليق يبقى تأويلاً "غير يقيني". و"حقيقتـ"ـه لا يمكن إيضاحها "موضوعياً"، إلاّ بموجب ذلك الاتفاق على الموضوع الذي يصلنا بالنصّ المؤوَّل.

•

كان لستروس مساهمة مهمة أخرى في النظرية التأويلية من خلال البحث في مشكلة خاصة، أي مسألة إلى أيّ مدىً يلزم المرء، في محاول فهم نصّ ما، أن يأخذ باعتباره التمويه الواعي للمعنى الحقيقي الناشئ من التهديد بالاضطهاد من طرف السلطات أو الكنيسة[62]. وعلى نحو رئيس، كانت الدراسات عن موسى بن ميمون، وهالفي، وسپينوزا هي التي أثارت هذه المسألة. لا أرغب في مساءلة تأويلات ستروس ـ فأنا أتفق معها إلى حد كبير ـ ولكن عليّ أن أرغب في تكوين مقترح مضاد ربما يكون مسوّغاً في هذه الحالات، وهو كذلك بالتأكيد في الحالات الأخرى؛ في حالة أفلاطون على سبيل المثال. أليس التشويه الواعي، والتمويه، وكتمان المعنى الملائم هي، في الحقيقة، الحالة المتطرفة النادرة لموقف متكرر أو حتى موقف اعتيادي؟ وبالضبط مثلما أن الاضطهاد (سواء أكان بالسلطة المدنية أو بالكنيسة، وبالتفتيش، أو بأية قوة أخرى) هو فقط حالة متطرفة مقارنةً بالضغط المقصود أو غير المقصود الذي يمارسه المجتمع والرأي العام على التفكير الإنساني. وإذا كنا، فقط، واعين بالانتقال المطرد من طرف لآخر نكون قادرين

(62) Persecution and the Art of Writing (Glencoe, 1952).

على تقدير الصعوبة التأويلية لمشكلة ستروس. فكيف يكون بمستطاعنا أن نثبت بوضوح أن التشويه قد حدث؟ وهكذا يكون من الجلي، بحسب رأيي، أننا حين نجد عبارات متناقضة لدى كاتب ما، فمن الصحيح أن نتبنى المعنى الخفيّ كرأي حقيقي له، كما يعتقد ستروس. هناك التزام غير واعٍ للعقل الإنساني بعدّ ما هو واضح على نحو كليّ صحيحاً حقيقةً. وعلى العكس، هناك نزعة غير واعية لاستنفاد الإمكانيات القصوى، حتى لو كان من غير الممكن دائماً ضمّها في كل متماسك. ويشهد التطرف التجريبي لنيتشه على هذه الحالة بصورة لا تُدحَض. والتناقضات هي معايير ممتازة للحقيقة، ولكن هذه المعايير، لسوء الحظ، ليست واضحة في حالة تعاملنا مع التأويلية.

ومن هنا، يتضح لديّ، على سبيل المثال، أن عبارة ستروس ـ رغم وضوحها البادي للعيان، والتي مؤداها أنه إذا انطوى مؤلف ما على تناقضات يمكن لصبيّ في المدرسة أن يميزها فوراً، ومن ثمّ فهي مقصودة ووضعت لتُدرَك ـ هذه العبارة لا يمكن تطبيقها على ما عُرف بالأخطاء في مجادلة يجريها سقراط الذي يتكلم عبره أفلاطون. وذلك ليس لأننا معنيون هنا ببدايات المنطق (وهذا القول يخلط بين التفكير المنطقي والنظرية المنطقية)، بل بسبب أن طبيعة المحاورة متوجهة صوب موضوع لمغامرة لامنطقية[63].

للمسألة عواقب تأويلية عامة. فنحن منشغلون بمفهوم "معنى المؤلف". وإني لأتجاهل المعونة التي قد يقدمها التشريع هنا بحسب اتجاهه في التأويل القانوني. وجماع ما أريد قوله هو أن المحاورة الأفلاطونية، على أية حال، هي نموذج كتابة يشتمل على معانٍ وعلاقات داخلية عديدة استطاع ستروس أن يجد بينها كشوفاته. فهل نحن بهذا نبخس الحقيقة المحاكاتية حقَّها التي تمثلها المحاورة السقراطية لأفلاطون، في أننا لا نرى هذا التنوع في المعنى نفسه، حتى لدى سقراط نفسه؟

---

(63) لا تبدو لي دائماً مناقشة هذه المشكلة أنها تبدأ من الأساس الصحيح، كما يمكن أن تُرى من المراجعة اللافتة للنظر من نواحٍ أخرى لكتاب سبراغ Plato's Use of Fallacy التي قام بها أوهلر K. Oehler, Gnomon, 36 (1964), 335-40.

وهل يعرف مؤلف ما حقيقةً وبدقة كبيرة ما يعنيه في كل جملة يقولها؟ يبدو الفصل اللافت للنظر عن التأويل الذاتي الفلسفي ـ أفكر مثلاً في كانط، وفخته، وهيدغر ـ أنه يتكلم إلى ذاته. وإذا كان البديل الذي اقترحه ستروس صحيحاً ـ أي مقترح أن مؤلفاً فلسفياً أما أن يكون له معنى واضح أو معنى مشوّش ـ فإني أخشى عندئذ أن يكون هناك في مسائل خلافية عديدة في التأويل نتيجة تأويلية واحدة فقط، ألا وهي: يجب علينا أن نسلّم بوجود التشوّش.

كنتُ قد أشرتُ صراحةً، في تأمل بنية العملية التأويلية، إلى التحليل الأرسطي للحكمة العملية[64]. وقد اتبعتُ هنا، في الأساس، خطاً بدأ به هيدغر في سنيّه المبكرة في فرايبورغ، عندما كان مشغولاً بتأويلية الوقائعية بمواجهة الكانطية المحدثة وفلسفة القيم (وعلى الأرجح بمواجهة هوسيرل نفسه على نحو رئيس). حقّاً أصبح الأساس الأنطولوجي لأرسطو مثيراً للشكّ لدى هيدغر حتى في بحوثه المبكرة، وهو الأساس الذي تأسس عليه جماع الفلسفة الحديثة، لاسيما مفهوم الذاتية ومفهوم الوعي، فضلاً عن معضلات النزعة التاريخية (وهو ما سُمّي في كتاب **الوجود والزمان** بـ"أنطولوجيا الحاضر أمامنا"). ولكن من ناحية معينة، كانت الفلسفة الأرسطية في ذلك الوقت أكثر من مجرد نموذج مضاد بالنسبة لهيدغر، فقد كانت مبرراً لأغراضه الفلسفية الخاصة: وذلك في النقد الأرسطي لمفهوم "الماهية الكلية" لدى أفلاطون، ومن الناحية الإيجابية في إيضاح البنية التناظرية للخير ومعرفة الخير المتطلبة في حالة الفعل.

أشدّ ما يفاجئني في دفاع ستروس عن الفلسفة الكلاسيكية هو الدرجة التي يحاول بها أن يفهمها كوحدة، وذلك من أجل أن لا يبدو التناقض الأقصى بين أفلاطون وأرسطو فيما يتعلق بطبيعة الخير ودلالته سبباً في مواجهته أية مشكلة[65]. إن التحفيز المبكر الذي أثاره فيّ هيدغر كان تحفيزاً قيّماً؛ لأن الأخلاق الأرسطية،

---

(64) انظر في أعلاه ص423 وما بعدها.

(65) [حاولت في كتابي The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy (المنوّه به في الهامش رقم 29 في أعلاه) أن أحلّ هذا التناقض المزعوم الذي كان ليو ستروس مطمئناً له تمام الاطمئنان وعلى نحو مسلّم به].

من بين أسباب أخرى، جعلت فهم المشكلة التأويلية بعمق أسهلَ على نحو غير متوقّع. وأحسب أن من الحقّ القول إن هذا ليس سوء استخدام للفكر الأرسطي، بل هو يبيّن ما يمكن تعلّمُه منه؛ أي تعلّم نقد المجرد والكلي الذي أصبح ـ من دون الإفضاء به إلى إفراط جدلي، كما في طريقة هيغل، ومن دون النتيجة الهشّة التي يقدمها مفهوم المعرفة المطلقة ـ أصبح نقداً أساسياً بالنسبة للموقف التأويلي بعد ظهور الوعي التاريخي.

في كتاب **إعادة إيقاظ الوعي التاريخي** *Die Wiedererweckung des geschictlichen Bewußtseins*، الذي ظهر في العام 1956، قدم تيودور لِتْ تحت عنوان "النزعة التاريخية وخصومها Der Historismus und seine Widersacher" نقداً حيوياً لكروغر ولويث (وليس لستروس لسوء الحظ) يبدو أنه يواجه صعوبة في هذه المسألة(66). وأعتقد بأن لِتْ على حق حين يرى خطر دوغمائية جديدة في التعارض الفلسفي مع التاريخ. إن الرغبة في معيار ثابت ومطرد، "يؤشر الطريق لأولئك الذين يدعون إلى الفعل"، لها دائماً قوة محددة إذا ما كان للإخفاقات في الحكم الأخلاقي والسياسي عواقبُ خطيرة. وتبدو مسألة العدالة، مسألة الدولة المثالية، ناشئة من حاجة أولية للوجود البشري. وعلى الرغم من ذلك، يستند كلّ شيء إلى الطريقة التي تثار فيها هذه المسألة والمقصود من ورائها، إذا ما أريد إيضاحها. ويبيّن لِتْ أنه لا يمكن الإشارة إلى أي معيار كليّ يمكن أن تُصنَّف تحته حالة خاصة من حالات الفعل السياسي العملي(67). وبأي حال، من المؤسف أنه لا يفيد من المساعدة التي يقدمها أرسطو، لأن أرسطو أثار الاعتراض نفسه على أفلاطون.

أنا على قناعة من أننا، ببساطة شديدة، نحتاج إلى أن نتعلم من الكتابات

(66) Heidelberg, 1956.

(67) "إنه لمشروع يائس الانطلاق من فكرة الدولة "الحقة"، والإشارة إلى معيار العدالة، ومن ثمّ نشدان تأسيس التنظيم الخاص لقضايا المجتمع التي تساعد على إدراك المطلب العام هنا والآن" (ص88). ويعطي لِتْ أسباباً تفصيلية أخرى لهذا في مقالته "Uber das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis" (1940).

الكلاسيكية، وإنه لأمر مهم أن نقدّر أن ستروس لم ينهض بأعباء هذا المطلب فقط، وإنما حققه إلى حد كبير. وعلى أية حال، من بين الأشياء التي نحتاج إلى تعلّمها منها هو أن هناك تمييزاً مطلقاً بين البراعة السياسية politike techne والحكمة العملية السياسية politike phronesis. وأرى أن ستروس لا يعطي هذا الأمر وزناً كافياً.

وهنا أيضاً، يمكن أن يساعدنا أرسطو على تجنّب السقوط في تأليه apotheosis الطبيعة، والطبيعية، والقانون الطبيعي الذي لن يكون سوى نقد غير عمليّ للتاريخ، ويمكن أن يساعدنا، بدلاً من ذلك، في تحقيق علاقة أكثر تلاؤماً بالإرث التاريخي وفهماً أفضلَ لماهيته. ولا أعدّ المشكلة التي أثارها أرسطو مشكلة لا قيمة لها بأية طريقة كانت. فلعل نقد أرسطو، مثله مثل نقود عديدة جداً، يكون على حقّ فيما يقوله، ولكن ليس ضدّ الذين يقول لهم[68]. غير أن هذا سؤال كبير ومختلف.

تكملة II: إلى أيٍّ مدىً تشكّل اللغةُ الفكرَ؟

لعلنا نباشر الحديث بإيضاح سبب طرحنا السؤال في عنوان هذه التكملة. فما الشك، ما نقد فكرنا، الذي يختفي خلف هذا السؤال؟ وفي الواقع، إنه لشكّ أساسيّ في إمكانية تملّصنا من عالم تأثير نشأتنا التي هي نشأة لغوية، ومن عملية انخراطنا في المجتمع التي هي لغوية، ومن فكرنا الذي يُنقَل باللغة، فضلاً عن الشكّ في قدرتنا على الانفتاح على واقع لا يتطابق مع آرائنا، وتركيبتنا، وآمالنا السابقة. والقضية في موقفنا المعاصر، الذي نواجهه بقلق كبير ومتزايد على مستقبل البشرية، هي أن الشكّ يتسرّب ببطء إلى وعي الجميع، إذا ما واصلنا هذا الطريق، وإذا ما تابعنا التصنيع، والتفكير في العمل بموجب الربح فقط، وحوّلنا أرضنا إلى مصنع واحد ضخم كما نفعل الآن، بذلك نحن نهدد شروط الحياة الإنسانية بكلا معنييها، المعنى الأحيائي ومعنى المثُل التي تجعل منّا بشراً، وحتى بالمعنى

(68) انظر الهامش رقم 63 في أعلاه.

المتطرف للتدمير الذاتي. وهكذا، يفضي بنا هذا إلى التساؤل بإلحاح متزايد عمّا إذا لم يكن الزيف الأساسي هو المتخفي في علاقتنا بالعالم؛ وعمّا إذا لم نكن، في تجربتنا التي تحققها اللغة، نقترف فعل التحيّز، أو حتى أسوأ من هذا، فعل الاضطرار الذي له أصله في البنينة اللغوية لتجربتنا الأولى للعالم، والتي تجبرنا على المضيّ بأعين مفتوحة، إذا جاز التعبير، في مسار لا يوجد فيه غير الدمار. يصبح هذا واضحاً ببطء: وإذا واصلنا هذا الشوط بهذه الطريقة، بوسعنا أن نتنبأ يقيناً ـ من دون أن نكون قادرين، طبعاً، على أن نحدّد اليوم بالضبط ـ بأن الحياة على سطح هذا الكوكب ستصبح مستحيلة؛ نتنبأ بذلك بقدر من اليقين الذي نتنبأ فيه، انطلاقاً من الحسابات الفلكية، باصطدامنا بكوكب آخر. إذن، إنها مسألة أصيلة ذات أهمية راهنة أن نكتشف ما إذا كان حقيقةً سبب ورطتنا الراهنة هو التأثير المشؤوم للغة.

لا أحدَ سينكر أن لغتنا تؤثر في فكرنا. فنحن نفكر بالكلمات. فأن تفكر يعني أن تفكر في شيء ما مع الذات؛ وأن تفكر في شيء ما مع الذات يعني أن تقول شيئاً ما للذات. وأحسب أن أفلاطون كان على حقّ في تسمية ماهية الفكر بالحوار الداخلي للنفس. هذا الحوار هو، شكّاً واعتراضاً، هو المضي المطرد إلى ما وراء الذات والعودة إليها، وإلى آراء المرء الخاصة ووجهات نظره الخاصة. وإذا كان هناك شيء يميز الفكر الإنساني، فإنه هذا الحوار اللامحدود مع ذواتنا الذي لا يؤدي أبداً إلى أيّ مكان محدد، والذي يميّزنا من نموذج الروح المطلق الذي يكون الوجود كله والحقيقة كلها مكشوفة أمامه في لحظة مفردة واحدة. وإنه في تجربة اللغة هذه ـ في نشأتنا وسط هذه المحادثة الداخلية مع أنفسنا، التي هي دائماً وفي الوقت نفسه توقع الحديث إلى الآخرين وتقديمهم في محادثة مع أنفسنا ـ يبدأ العالم بالانفتاح وتحقيق النظام في جميع ميادين التجربة. لكن هذا يدلّ ضمناً على أننا لا نعرف طريقة للتنظيم والتوجيه غير تلك التي تؤدي أخيراً، انطلاقاً من معطيات التجربة، إلى عبارت التوجيه تلك التي نسميها المفهوم أو الكلي ويكون الملموس فيها هو الجزئي.

يجلّي أرسطو، بصورة لامعة، هذا الانتقال من التجربة إلى معرفة الكلي[1]. وأنا أنوّه بالوصف الذي يبيّن فيه كيف أن تجربة موحّدة تنشأ من إدراكات متعددة، وكيف ينشأ، من تعدد التجارب، شيء مثل وعي الكلي الذي يبقى ثابتاً خلال الجوانب المتغيرة لحياة التجربة. من أجل هذا، وجد أرسطو مقارنة رائعة. كيف يتأتى للمرء معرفة الكلي؟ أعن مجرد طريق أن التجارب تتراكم والمرء يدرك أنها هي نفسها؟ ذلك صحيح بلا شك، ولكن ما معنى قولنا إن المرء يدرك أنها "هي نفسها"، ومتى يصبح ذلك وحدةً للكلي؟ الأمر يشبه جيشاً هارباً. أخيراً يلتفت جندي إلى الوراء ليرى كم هو قريب العدو، ويكتشف أنهم ليسوا قريبين كما هو الأمر، يتوقف للحظة، فيتوقف جندي آخر. الجندي الأول، والثاني، والثالث: ولكنهم مع ذلك ليسوا الجيش كله، وفي الأخير يتجمع الجيش كله من جديد. والآن، يصدق الشيء نفسه على تعلّم الكلام. إذ ليس هناك كلمة أولى مع أننا، خلال التعلّم، ننشأ في اللغة وفي العالم. ألا يتبع ذلك أن كل شيء يعتمد على الطريقة التي ننشأ بها في التخطيط المسبق لتوجيه مستقبلنا نحو العالم عندما نتعلم اللغة وتتم تنشئتنا في كل شيء نتعلمه بطريقة المحادثة؟ هذه هي العملية التي تسمى اليوم "إضفاء الطابع الاجتماعي socialization" : أي التنشئة الاجتماعية. وهي بالضرورة تنشئة على المواضعات، على الحياة الاجتماعية التي تنظمها المواضعات، فتكون اللغة عرضة لتهمة أن تكون أيديولوجيا. ومثلما أن تعلم اللغة يعني التدرّب المطرد على أنماط من التعبير والمجادلات، كذلك فإن صياغتنا للقناعات والآراء هي أيضاً طريقة لتقديمنا في مجموعة من تفصيلات للمعنى متشكلة سلفاً. فأين تكمن الحقيقة في كلّ هذا؟ وكيف نُفلح في تكوين هذه التعبيرات والعبارات المتشكلة سلفاً في كلام حي ومتدفق؟ وكيف يمكن أن نحقق لذلك الإحساس النادر بالقول الكامل ما رغبنا في قوله؟

بالنسبة للغة، ولسائر الأشياء الحية، يصبح العالم المقام على نحو مواضعاتي مألوفاً، والمسألة هي معرفة ما إذا كان يمكننا أم لا، في فهمنا لأنفسنا، أن نصل

(1) [Posterior Analytics, II, 19, 100 a 3ff.].

يوماً ما ـ في تلك الحالات النادرة من الكلام الكامل الذي نوّهتُ به للتوّ ـ إلى النقطة التي نعتقد أننا أتينا إليها: أي عندما نقول حقيقةً ما نرغب في قوله. بتعبير آخر، هل نبلغ يوماً ما النقطة التي نفهم فيها ما يجري حقيقةً؟ هاتان الحالتان ـ الفهم الكامل والتعبير الملائم له ـ هما حالتان محدودتان لتوجيهنا في العالم وحوارنا الداخلي غير المحدود مع أنفسنا. ومع ذلك، أودّ القول ـ بسبب أن هذا الحوار غير محدود، وبسبب أن هذا التوجه للأشياء، المعطى في مخطط الخطاب المنجز، يدخل في عملية عَفْويّة لبلوغنا الفهم بيننا وبين الآخرين وبيننا وبين أنفسنا ـ أودّ القول، هناك تنفتح لنا لامحدودية ما نفهمه عموماً وما يمكننا أن نجعله جزءاً من عقولنا الخاصة. إذ لا وجود لحدود للحوار الداخلي للنفس. وبهذه الأطروحة، أواجه الشكّ في أن اللغة أيديولوجيا.

أودّ أن أجادل في أن لفعل الفهم والكلام ادعاءً بالكلية. فنحن نستطيع أن نعبر عن كل شيء بالكلمات، ويمكن أن نحاول الاتفاق على كل شيء. ذلك أننا محدودون بمحدودية قدراتنا، وأن محادثة لامحدودة وحقيقية فقط يمكن أن تنقذ هذا الادعاء تماماً هي أمر صحيح طبعاً. غير أن هذا الادعاء واضح بذاته. والسؤال الحقيقي هو: ألا تنشأ سلسلة كاملة من المحاججات المتضاربة ضدّ كلية تجربتنا للعالم التي تتوسطها اللغة؟ فهناك، مثلاً، النسبية الأميركية المستمدة من همبولدت، والتي أُعطيت فرصة حياة جديدة ببثّ روح البحث التجريبي الجديدة فيها، والتي تكون اللغات المختلفة طبقاً لها صوراً مختلفة جداً للعالم ومنظورات له، ولا يمكن لأحدهم أن يفلت من تلك الصورة المحددة ومن ذلك التخطيط المحدد الذي يُسجَن فيه. ومن بين حِكَم نيتشه في عمله **الإرادة والقوة** ***Will and Power***، هناك لفتة ترى أن فعل الخلق الحقيقي لله كان في خلق القواعد، مشيراً إلى أنه أدخلنا في مخططات السيادة على العالم هذه بطريقة لا نستطيع أبداً أن نكشف أسرارها. ولذلك، أليست المسألة تتمثل في أن استناد الفكر إلى إمكانيات الكلام والعادات اللغوية هو استناد مقيّد؟ وما المعنى القدريّ الكامن في حقيقة أننا إذا تأملنا أنفسنا، يميل العالم إلى حالة من التوازن الثقافي العالمي بحيث أننا لا نعود نتكلم، مثلما هو متوقع، إلاّ عن الفلسفة الغربية؟ ومن هنا، ألا نتفكر في أن

لغتنا التصورية الفلسفية ومشتقاتها، اللغة التصورية للعلم الحديث، هي منظور من هذه المنظورات المطبقة على العالم، وهو في الواقع منظور ذو أصل إغريقي في التحليل الأخير. إنها لغة الميتافيزيقا بمقولاتها التي أَلِفْناها من القواعد؛ المسند إليه والمسند، الاسم والفعل. وفي أيامنا هذه، وبوعينا العالمي الناهض الجديد، قد نميل إلى الإحساس بأنه في مفهوم مثل مفهوم "الفعل verb"، يتردد صدى المخطط المسبق لثقافتنا الأوربية بمجملها. وهكذا، يتخفى خلف هذا كله السؤال العويص عمّا إذا كنّا - في فكرنا بأسره، وحتى في هدم جميع التصورات الميتافيزيقية مثل الجوهر والعَرَض والموضوع وصفاته وما إلى ذلك، وبضمنه المنطق الحملي - نفعل شيئاً أكثر من التفكير الذي نتيجته بناء البنية اللغوية والعلاقة بعالم الشعوب الهندو جرمانية قبل أيّ تراث مكتوب آخر؟ نحن نثير هذا السؤال اليوم عندما نكون، ربما، في نهاية ثقافتنا اللغوية؛ النهاية التي تتقدم ببطء بفعل الحضارة التكنولوجية وأنظمتها الرمزية الرياضية.

وهكذا لسنا منخرطين في شبهات عقيمة موجّهة ضدّ اللغة. فنحن بلغنا نقطة يجب علينا فيها أن نتساءل إلى أيّ مدى يكون فيه كلّ شيء، منذ هذه اللحظة، محدداً سلفاً. وحتى قبل أن تبدأ لعبة تاريخ العالم، هل كانت هناك رمية نرد أكرهتنا، بفعل لغتنا، على طريقتنا في التفكير، وإذا جرت الأشياء على هذا النحو، هل ستدمر البشرية نفسها بالتكنولوجيا؟ بمقابل هذا، بوسع المرء أن يثير التساؤل الآتي: ألا يضع هذا الارتيابُ في أنفسنا، على نحو مصطنع، عقلَنا تحت الوصاية؟ ألا نقف على أساس مشترك هنا ونشعر بأننا على يقين من أننا نتكلم على شيء حقيقي، وأن هذا ليس مجرد صورة عابسة رسمها فيلسوف يعيش في الواقواق، إذا ما تكلمتُ على تهديد البشرية لنفسها؛ ذلك التهديد الذي نشأ منذ وقت بعيد، وإذا ما رأيتُ تساوقاً قدرياً في التاريخ الغربي، ذلك الذي علمنا هيدغر تحديداً أن نميّزه؟ ويوماً ما، سيكون ذلك الخط من الفكر جزءاً من المعرفة المشتركة للإنسانية. نحن نرى بمزيد من الوضوح اليوم - لاسيما مثلما علّمنا هيدغر أن نرى - أن الميتافيزيقا الإغريقية هي بداية التكنولوجيا الحديثة. وأفضت صياغة المفهوم، ولادة الفلسفة الغربية، بالإرادة إلى الهيمنة بوصفها تجربة أساسية للواقع

على امتداد المسار التاريخي. وحتى لو كان الأمر كذلك، هل نحن حقيقةً نعني القول إن ما بدأنا في فهمه في هذه المفاهيم أقام حاجزاً لا يمكن تذليله؟

أقام هابرماس اعتراضاً ثانياً على نظرياتي الخاصة. والمسألة هي ما إذا كانت أنماط التجربة التي تقع خارج اللغة لم تُبخَس قيمتها عندما يؤكد المرء، مثلما أفعل أنا، أننا في اللغة نفصّل تجربة العالم بوصفها شيئاً نشترك فيه عموماً. أما تعدد اللغات فلا يؤثر في القضية. فهذه النسبية ليست هي التي تحتجزنا في أغلال لا يمكن تحطيمها، مثلما هو حال من يعرف أن يفكر إلى حد ما بلغة مختلفة يعرفها جيداً. ولكن، ألا توجد هناك تجارب أخرى للواقع غير لغوية؟ إن تجربة الهيمنة وتجربة العمل واضحتان على نحو كافٍ. هاتان هما المجادلتان اللتان يعارض بهما هابرماس[2]، تقريباً، ادعاء التأويلية بالكلية، وبهذا هو يؤوّل الفهم اللغوي ـ لماذا، لا أدري ـ كنوع من أنواع حركة المعنى الجوهرية ضمن دائرة مغلقة، وهو يدعو ذلك بالتراث الثقافي للبشر. والآن، فإن التراث الثقافي للبشر هو، على نحو بارز، ميراث من أشكال الهيمنة وتقنياتها، ومن أمثلة التحرر، وقضايا النظام وما أشبه. ومن يُنكر أن إمكانياتنا البشرية الخاصة لا توجد في اللغة فقط؟ يرغب المرء في الاعتراف، بدلاً من ذلك، بأن كلّ تجربة لغوية للعالم هي تجربة للعالم، وليس للغة. أليس ما نفصّله في التضاربات اللفظية هو، إلى حد ما، مواجهة مع الواقع؟ تفضي بنا مواجهة الهيمنة واللاحرية إلى تطوير أفكارنا السياسية، وعالم العمل ـ عالم "قدرتنا" ـ هو الذي نجربه في التضلّع في تقنيات العمل، التي نجد أنها طرق في اكتشاف طبيعتنا الخاصة. ومن التجريد الزائف القول إن إحرازنا الهيمنة والعمل لم يكن عبر التجارب الملموسة لوجودنا البشري وفيها، وهنا فقط يجد فهمنا الإنساني الخاص لأنفسنا، وتقييماتنا، وأحاديثنا إلى أنفسنا، كلها تجد تحققها

(2) [Jurgen Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality," tr. Josef Bleicher, in Josef Bleicher, Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 181-211, and my "The Universality and Hermeneutical Problem," in Philosophical Hermeneutics, tr. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 3-17].

الملموس ووظيفتها النقدية. إن حقيقة أننا نتحرك في عالم لغوي وننمو داخل العالم من خلال تجربة تشكلها اللغة لا تمحق بالمطلق إمكانيات النقد. وعلى العكس، إن إمكانية تجاوز مواضعاتنا وجميع تلك التجارب المخططة مقدماً تنفتح أمامنا حالما نكتشف أنفسنا، في أحاديثنا مع الآخرين، ومواجهتنا لمفكرين معارضين، ولاختبارات نقدية جديدة، وتجارب جديدة. وعلى نحو أساسي، تكون القضية، في عالمنا، هي نفسها دائماً وكما كانت منذ البداية: ففي اللغة، نتدرب على الأحاديث والمعايير الاجتماعية التي توجد خلفها دائماً مصالح في الاقتصاد والسيطرة. ولكن هذا العالم هو، بدقة، العالم الذي نجربه كبشر: وفيه نحن نعتمد على ملكتنا في الحكم؛ بمعنى أننا نعتمد على إمكانية تبنّينا موقفاً نقدياً فيما يتعلق بأية مواضعة. في الواقع، نحن ندين بهذا إلى العملية اللغوية لعقلنا. والآن، بات يقيناً أن تجربتنا للعالم لا تحدث فقط في تعلّم لغة ما واستعمالها. فهناك تجربة للعالم سابقة على اللغة، وذلك ما يذكّرنا به هابرماس بالإحالة على بحوث بياجيه، منها لغة الإيماءة، وتعابير الوجه، والحركات التي يرتبط بها بعضنا ببعض. وهناك الضحك والدموع (وقد أقام هلموت بليسنر تأويلية لهذه الأشياء). وهناك عالم العلم الذي توفر ضمنه اللغات الدقيقة والمتخصصة للأنظمة الرمزية والرياضيات أسساً راسخة لدراسة النظرية، واللغات التي جلبت معها القدرة على البناء والتحكّم اللذين يبدوان نوعين من أنواع التمثيل الذاتي للإنسان الصانع homo faber في الإنسان وبراعته التقنية. ولكن، حتى هذه الأشكال من التمثيل الذاتي يجب أن تُتبنى باستمرار في الحوار الداخلي للنفس.

أعترف بأن هذه الظواهر توضح أن خلف جميع نسبيات اللغة والمواضعة شيئاً مشتركاً لم تعد تمثله اللغة، ولكنه يعنى بعملية إضفاء الطابع اللغوي الممكنة أبداً، وربما لا تكون كلمة "العقل" المجرَّبة بالنسبة إليها هي الأسوأ. وعلى الرغم من ذلك، يبقى هناك شيء يميز اللغة بحد ذاتها، وهي بدقة حقيقة أن اللغة كلغة يمكن أن تتغاير عن كل فعل تواصليّ آخر. ونحن ندعو هذا الاختلاف بالتدوين الكتابي والتصويري. ويمكن للكلام المقنع ـ الذي يقيم الصلة بين إنسان وآخر أو حتى بين الإنسان ونفسه بهذه الطريقة البدهية والحية التي يبدوان فيها متلازمَيْن

بعضهما ببعض ـ يمكن له، رغم ذلك، أن يتخذ الشكل الصارم للعلاقات المكتوبة. ويمكن فكّ مغاليق هذه العلاقات المكتوبة وقراءتها وتوليدها بحسب قانون جديد للمعنى، وفي الحقيقة، إن عالمنا كلّه هو عالم أدبي إلى درجة كبيرة تقريباً ـ رغم أنه قد لا يعود كذلك لمدة أطول ـ وذلك يعني أنه يُدار بوسائل الكتابة والتدوين. لنضعْ جانباً للحظة جميع الاختلافات ضمن التدوين، لأقول إن كلّ شيء في الكتابة، حتى تكون مفهومةً، يتطلب شيئاً يشبه ضرباً من ضروب تقوية رهافة الأذن الداخلية. ومن الجليّ أن هذا ينطبق على الشعر وما يماثله، ولكن بالنسبة للفلسفة، فإني أحرص على إخطار طلبتي بما يلي: يجب أن تزيدوا حِدّةَ أسماعكم، ويجب أن تدركوا أنه حينما تتفوّهون بكلمة، فإنكم لا تتناولون وسيلة اعتباطية يمكن إهمالها إذا لم تؤدِّ الغرض المطلوب، ولكن أنتم تنخرطون في خطّ من الفكر يفد من بعيد ويبلغ مدى يتجاوزكم. وما نفعله هو دائماً نوع من التغيير، تغيير أسميه "ترجمة" بمعناها الواسع جداً. فكروا للحظة ما يعنيه "أن تترجم"؛ أي أن تنقل شيئاً ميتاً إلى فعل جديد من الفهم "يقرأه"، أو حتى أنه نقل ما كان مسجَّلاً بلغة أجنبية فقط ومعطى كنصّ إلى لغتنا أو لغة أخرى.

تتضمن عملية الترجمة أساساً كامل السرّ في كيفية فهم الكائنات الإنسانية العالم، والتواصل بعضهم مع بعض. فالترجمة وحدة لا تنحلّ من أفعال التوقّع الضمني، وأفعال إدراك المعنى مقدّماً وبوصفه كلاً، والإعلان الصريح عمّا يُفهَم بهذه الطريقة مقدماً. والكلام بأسره له شيء من هذا الضرب من الإدراك مقدماً والإعلان. تصف المقالة الجيدة لهاينريش فون كليست، المعنونة "الدرس المتقدم للأفكار في الخطاب"، تصف تجربته في برلين أيام امتحانه لنيل شهادة الليسانس. (أرى أن من اللازم على كل مُمْتَحَنٍ أن يُطلَب إليه القَسَمُ على أنه قرأ هذه المقالة!) كانت هذه الامتحانات عامة في ذلك الوقت، ولكن كان يحضرها، حينئذ والآن أيضاً، فقط أولئك الذين حان دورهم. ويصف كليست كيف تجري الامتحانات، وكيف يطرح الأستاذ سؤالاً غير متوقع، وكيف يتوجب على المرشح أن يجيب فوراً. ومع ذلك، نحن جميعاً نعلم أن الحمقى فقط هم الذين يجيبون عن الأسئلة التي يعرف أجوبتها كلّ مرشح. فالسؤال يجب أن يُطرَح؛ بمعنى أنه

يتضمن انفتاحاً على إجابة ممكنة. ويمكن لأجهزة الحاسوب والببغاوات أن تعطي الإجابة "الصحيحة" بصورة أسرع كثيراً. ويصف كليست هذه التجربة بتعبير جيد: إن عجلة توازن الأفكار يجب أن توضع موضع حركة. وعلى نحو واضح، فإن كلمة معينة تولّد كلمة أخرى، ومن ثمّ يتمّ الإعلان عن تفكيرنا. تصبح كلمة ما حقيقية عندما تعرض نفسها في كلامنا بصورة مستقلة مهما كان الاستعمال المألوف والقاموسي مخططاً سلفاً بشمولية. نحن نقول تلك الكلمة وهي تفضي إلى نتائج وغايات ربما لم نفكر بها. إن خلفيةَ شموليةِ هذا المدخل اللساني للعالم هي أن إدراكنا للعالم ـ إذا استعملنا قياساً ما ـ لا يقدم نفسه لنا كنصّ مطلق تعلمنا إلقاءه على نحو مزعج وتدريجي. ولابدّ أن الكلمة "إلقاء" تجعلنا ندرك أن الكلام هو شيء مختلف تماماً. فالإلقاء هو نقيض الكلام. فعندما نُلقي فإننا نعرف سلفاً ما يأتي، ويحال دون أية فائدة ممكنة من أيّ إلهام مفاجئ. وجلّنا خاض تجربة الإصغاء إلى ممثّل رديء وخرج بانطباع أنه كان يفكر سلفاً بالكلمة القادمة. ولا يمثل ذلك كلاماً. إذ يكون الكلام كلاماً فقط حين نقبل المغامرة بوضع شيء ومتابعة متضمناته. خلاصة القول، أرى أن سوء الفهم في مسألة لغوية فهمنا هي حقيقةً مسألة تتعلق باللغة؛ بمعنى رؤية اللغة ذخيرةً من الكلمات والتعابير، ومن التصورات، ووجهات النظر والآراء. في الواقع، اللغة هي الكلمة المفردة التي تفتح لنا فعليتُها لانهائية الخطاب، ولانهائية الكلام بعضنا لبعض، ولانهائية حرية "التعبير عن الذات" و"منح الذات حرية التعبير عن نفسها". لا تعني اللغة التمسّك الشديد بالتقاليد، ولا تعني عبء التخطيط المسبق الذي تحمّلنا إياه، بل تعني القوة التوليدية والإبداعية على جعل هذا الكلّ متدفقاً مرة أخرى وعلى نحو متواصل.

خاتمة الكتاب

حينما أنهيتُ هذا الكتاب في نهاية العام 1959، تساءلت عمّا إذا لم يجئ «متأخراً جداً»؛ أي تساءلت عمّا إذا كانت محاولته إعادةَ تقييم الفكر التراثي والتاريخي ضرورية تقريباً. كانت هناك علامات متزايدة على موجة جديدة من العداء التكنولوجي للتاريخ. وعلى نحو نسبي، لم يمثّل التقبّل المتزايد للنظرية الأنجلو ـ أميركية عن العلم والفلسفة التحليلية، وأخيراً الحافز الجديد الذي كانت تتلقاه العلوم الاجتماعية، لاسيما علم النفس الاجتماعي واللسانيات الاجتماعية، لم يمثّل أملاً بالنسبة للتراث الإنسانوي للعلوم الإنسانية الرومانسية. ولكن ذلك كان بدقة هو التراث الذي بدأت به. فهو يمثّل الأساس التجريبي لعملي النظري؛ مع أنه ليس حدّاً لعملي هذا أو حتى أنه هدف له على الإطلاق. ولكن، حتى العلوم الإنسانية التاريخية الكلاسيكية كانت تخضع إلى إعادة توجيه نحو مناهج إحصائية وشكلية جديدة، ولذلك كان بذل الجهد نحو التخطيط العلمي والتنظيم التقني للبحث غير قابل للخطأ. وقد ظهر تصور ـ ذاتي «وضعي» عززه قبول المناهج الأنجلو ـ أميركية وأنماط بحثها.

بطبيعة الحال، حصل سوء فهم تام عندما اتهم الناس التعبير «الحقيقة والمنهج» بالإخفاق في إدراك الصرامة المنهجية للعلم الحديث. إن ما تجيزه التأويلية هو شيء مختلف تماماً، وهي لا تنخرط في توتر، مهما يكن، مع أخلاقيات العلم الأشد صرامة. لا عالِمَ خصباً يمكن أن يشكّ حقيقةً في أن الصفاء

المنهجي أمر لا مناص منه في العلم، ولكن ما يكون جوهر البحث هو اكتشاف مناهج جديدة، وبضمن ذلك استخدام الخيال الخلاق للعالِم على نحو أوسع بكثير من مجرد استخدام المناهج المألوفه لديه. وهذا لا يصدق إلاّ على العلوم الإنسانية فقط.

وعلاوة على ذلك، فإن التفكير التأويلي الذي شرع به كتاب **الحقيقة والمنهج** يشكل فقط تعارضاً لمجرد اللعب المفهومي. فقد نما في كلّ مكان خارج الممارسة الملموسة للعلوم التي تعدّ الاعتبارات المنهاجية مثل إجراء القدرة على التحكم والقابلية على التكذيب اعتبارات واضحة بذاتها. وفضلاً عن ذلك، لقد بيّن مثل هذا التفكير التأويلي نفسَه في كل مكان في ممارسة العلم. لكي أموضع عملي ضمن فلسفة هذا القرن، لابد من أن أضع في الأذهان أنني سعيتُ إلى التوسط بين الفلسفة والعلوم؛ وحاولتُ على نحو خاص أن أوسّع التساؤل الجذري لدى مارتن هيدغر (الذي أدين له بمسائل حاسمة) إلى مدىً أرحبَ من التجربة العلمية بالقدر الذي استطعتُ ارتياده. وذلك، بطبيعة الحال، تجاوز ضروري للأفق المقيد للنظرية العلمية ومنهاجيتها. ولكن هل بإمكانه أن يغضّ من شأن المقترب الفلسفي الذي لا يعدّ البحث العلمي كغاية في ذاته، بل بالأحرى يجعل من شروط العلم وحدوده موضوعات ضمن مجمل الحياة الإنسانية؟ في الوقت الذي يكون فيه العلمُ مخترقاً للممارسة الاجتماعية باطراد، يمكنه أن يحقق وظيفته الاجتماعية عندما يقر بحدوده فقط، ويضع شروطاً على حريته في المناورة .لابد للفلسفة من أن تجعل هذا واضحاً لعصر ساذج عن العلم لحدّ الخرافة. وهذا يعتمد على حقيقة أن التوتر القائم بين الحقيقة والمنهج له سيرورة لا فكاك منها.

هكذا تشترك التأويلية الفلسفية في حركة فلسفية في قرننا تغلبت على التوجّه الوحيد الجانب نحو الواقعة العلمية التي سلّمت بها الكانطية المحدثة زيادة على النزعة الوضعية السائدة آنذاك. وللتأويلية صلة وثيقة أيضاً بنظرية العلم من حيث يكشف التفكير التأويلي شروط الحقيقة في العلوم التي لا تنشأ من منطق الكشف العلمي وإنما هي سابقة عليه. وهذا، على نحو خاص، مع أنه ليس على وجه الحصر، صحيح في ما دعي العلوم الإنسانية، التي يعادلها في اللغة الإنجليزية

«العلوم الأخلاقية»، التي تشير سلفاً إلى أن هذه العلوم تكوّن موضوعها في شيء يعود ضرورةً إلى العارف نفسه.

ربما يتعلق هذا الوضع، على نحو رئيس، بالعلوم «الحقيقية» أيضاً. ومع ذلك، تبدو بعض التمييزات ضرورية هنا. إذا لم يكن بالإمكان، في الفيزياء المجهرية، إغفال الملاحِظ من نتائج القياس ويجب أن يظهر في تقاريرها، فإن لهذا الوضع، بدقة، معنى قابلاً للتحديد في أنه يمكن صياغته رياضياً. وإذا اكتشف الباحث، في العلم السلوكي الحديث، بنىً تحدد سلوكه الخاص على أساس الوراثة التاريخية العرقية، فربما يتعلم عندئذ شيئاً عن نفسه، والسبب الدقيق لذلك هو أنه ينظر إلى نفسه بعينين غير عينيْ «ممارسته» ووعيه الذاتي، ولهذا الحد، هو لا يخضع إلى تعظيم مفرط للبشرية ولا إلى انتقاص من قيمتها. وعلى العكس، إذا كانت وجهة النظر الخاصة لكلّ مؤرخ مدرَكة دائماً في نتائج بحثه وتقييماته، فلا يدلّ هذا الكشف، عندئذ، على نقد لادعائه بالعلمية. فوجهة نظره لا تقول شيئاً عمّا إذا أخطأ المؤرخ بارتباطه بوجهة النظر وأساء فهم التراث أو بخسه حقَّه، أو نجح، بفضل ميزة وجهة نظره، في تسليط ضوء مناسب على شيء غير ملاحَظ حتى الآن بسبب مشابهته لشيء آخر ملاحَظ في التجربة المعاصرة. نحن هنا في خضمّ الإشكالية التأويلية؛ لكن هذا نادراً ما يدلّ على أنه لا توجد هناك مناهج علمية نميز بها الصحيح من الزائف، ونتفادى خطأ، أو نبلغ حقيقة. وهذا لا يختلف في العلوم «الأخلاقية» عنه في العلوم «الحقيقية» مثقالَ ذرّةٍ.

ويلزم الأمر نفسه بالنسبة للعلوم الاجتماعية. وهنا يتضح أن «فهماً مسبقاً» يقود بحثها. فهي تعنى بنظام اجتماعي متطور جداً يقبل بصحة المعايير التي لا يمكن توضيحها علمياً، ولكنها تطورت تاريخياً. وهي لا تقدم الموضوع فقط وإنما تقدم أيضاً مجال العقلانية التجريبية ضمن العمل المنهجي الذي يُجرى. وذلك لأن أغلب البحوث الأساسية تأخذ موضوعات بحثها من الاضطراب في النظام الاجتماعي الموجود أو من خلال النقد الأيديولوجي اللذين يعارضان البنى المهيمنة الموجودة. وبلا ريب، ها هنا أيضاً بحث علمي يفضي إلى إدارة علمية، مماثلة، للأنظمة المحلية التي هي موضوعه؛ ولكن لا يمكن إنكار إن العلوم الاجتماعية

يغريها أن تُقدِّر نتائجها استقرائياً من أنظمة أكثر تعقيداً. والخضوع إلى مثل هذا الإغراء يسير جداً. ومهما تكن الأسس الفعلية ـ التي ربما تكون الإدارة العقلانية للحياة الاجتماعية ممكنة من خلالها ـ غير يقينية، فإن إرادة الإيمان تحمل العلوم الاجتماعية على المضيّ قُدُماً إلى الأمام، وتقودها إلى ما وراء حدودها. لعلنا نستطيع إيضاح هذا الأمر بالأخذ بنظر الاعتبار النموذج الكلاسيكي الذي اقترحه جي. أس. مِلْ لتطبيق المنطق الاستقرائي على العلوم الاجتماعية، أي نموذج الأرصاد الجوية. إذ لا يتعلق الأمر فقط بحقيقة أن التكهنات الطويلة المدى، والصحيحة في ميادين واسعة، تحصّلت على الشيء القليل من اليقينية من خلال الوسائل الحديثة لجمع المعلومات وتحليلها؛ حتى لو كان لنا تحكّم كامل على الوقائع الجوية ـ أو الأفضل القول مادمنا نملك أساساً هذه السيطرة سلفاً، إذا ازداد جمع المعلومات وتحليلها على نحو هائل، التي بها صارت إمكانية الوثوق بالتكهنات الجوية أكبر ـ وعند هذه النقطة ستظهر تعقيدات جديدة. فمما يخصّ الإدارة العلمية للعمليات هو أنها يمكن أن تُعدّ لتقوم بدور معين في أيّ شيء له أغراض مختلفة. هذا يعني ظهور مشكلة التأثير في الطقس، ويتلو ذلك صراع بين المصالح الاجتماعية ـ الاقتصادية (التي لم تولها الحالة الراهنة للتشخيص سوى دلالة منذرة طفيفة: أي المحاولة العرضية للأطراف المعنية للتأثير في التكهّن الأسبوعي). وبنقل «قابلية» العمليات الاجتماعية «على الإدارة» إلى العلوم الاجتماعية، فإنها تفضي ضرورةً إلى «وعي» للمهندس الاجتماعي الذي يحاول أن يكون علمياً مع أنه لا يمكن أبداً أن يُنكر تمام الإنكار انخراطه في المشاركة الاجتماعية. يكمن هنا تعقيد خاص ينشأ عن الوظيفة الاجتماعية للعلوم الاجتماعية التجريبية: فمن جهة أولى، هناك نزعة لتقدير نتائج البحث التجريبي والعقلاني استقرائياً من مواقف معقدة وبسرعة بالغة من أجل وضع تخطيط للأشياء على نحو علمي؛ ومن جهة ثانية، هناك الضغوطات التي يضعها أعضاء المجتمع على العلم من أجل التأثير في العملية الاجتماعية عندما يرونها ملائمة.

إن ما يتمتع به مثال «العلم» من إطلاقية تُبدي فتنة قوية، وهي تؤدي بالناس، مراراً وتكراراً، إلى الإيمان بأن التفكير التأويلي هو تفكير بلا موضوع على نحو

تام. أما تضييق المنظور الذي ينجم عن التركيز على المنهج هو تضييق غير مدرَك من العالِم تقريباً. فعلى الدوام، يكون العالِم منكبّاً على الصحة المنهاجية لإجرائه؛ ولكنه، على العكس، بعيد عن التأمل أيضاً. وحتى عندما يتصرف، عن طريق الدفاع عن منهاجيته، بطريقة تأملية حقيقية، لا يسمح لهذا التأمل نفسه أن يكون موضوعة واعية. إن فلسفةً للعلوم - ترى في ذاتها نظريةً في المنهج العلمي، وتنبذ أيَّ بحث لا يمكن تمييزه من ناحية المعنى كعملية في المحاولة والخطأ - هذه الفلسفة لا تدرك أنها ذاتها تقع خارج العلم بحسب هذا المعيار نفسه.

فلبّ المسألة هو، إذن، أن الحوار بين الفلسفة وفلسفة العلوم لا ينجح أبداً. وتبيّن مناقشة أدورنو وپوپر، مثل مناقشة هابرماس وهانز ألبرت، كلَّ هذا بوضوح شديد(1). فعن طريق رفع «العقلانية النقدية» إلى مستوى قياس مطلق للحقيقة، اعتبرت النظريةُ التجريبيةُ للعلم التفكيرَ التأويليَّ ظلامية لاهوتية(2).

ولحسن الطالع، يمكن أن يكون هناك اتفاق حول حقيقة أن «منطق البحث العلمي» هو منطق واحد فقط؛ ولكن ذلك غير كافٍ، مادامت وجهات النظر التي تختار الموضوعات المهمة للبحث وتعطيها الصدارة كموضوعات للبحث لا يمكن أن تُستمَدَّ بذاتها من منطق البحث. وما هو لافت للنظر هو أن نظرية العلم، ومن أجل العقلانية، تتخلى عن نفسها هنا من أجل لاعقلانية كاملة، وتعدّ التأمل الفلسفي في جوانب معينة من المعرفة العملية، تأملاً غير مشروع؛ حتى أنها ترمي الفلسفة بتهمة أنها تفعل ذلك بتحصين خلافاتها أمام التجربة. وتخفق نظرية العلم في إدراك أنها هي نفسها منخرطة في تحصّن مميت أكبر بكثير أمام التجربة؛ أمام تجربة الحسّ المشترك مثلاً، وما يكسبه المرء من تجربة في أثناء حياته. وهي تفعل ذلك دائماً عندما تنقل التوسّع غير النقدي للسلوك العلمي إلى ما وراء سياقاته الخاصة؛ عندما تلقي على الخبراء، مثلاً، مسؤولية اتخاذ القرارات السياسية. ما

(1) *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, ed. T. W. Adorno et al. (Neuwied, 1969).

(2) Hans Albert, *Traktat über praktische Vernunft* (1968) [*Treatise on Critical Peason*, tr. Mary Varney Rorty (Princeton: Princeton University Press, 1985)].

يزال النزاع بين پوپر وأدورنو له جانب غير مرضٍ عن هذا الأمر، حتى بعد أن حلّله هابرماس. إنني أتفق مع هابرماس على أن فهماً تأويلياً مسبقاً هو دائماً في حركة دائبة، وأنه يتطلب لذلك تنويراً فكرياً. ولكن يكون الأمر كذلك بمقدار اتفاقي مع «العقلانية النقدية»؛ لأني أعد التنوير الكامل وهماً.

في هذا الموقف، ثمة سؤالان بحاجة إلى إعادة توكيدهما، وهما: ما أهمية التفكير التأويلي بالنسبة لمنهاجية العلوم؟ وكيف تتحمّل مهمة التفكير نقدياً حقيقة أن الفهم يحدده التراث؟

كان لتقوية التوتر، في عملي، بين الحقيقة والمنهج قصد سجالي. وهو يعود، أساساً وكما أدرك ذلك ديكارت نفسه، إلى الطبيعة الخاصة لتقويم شيء منحنٍ يحتاج إلى ثني في الاتجاه المعاكس. غير أن ما كان منحنياً في هذه الحالة ليست هي، إلى حد بعيد، منهاجية العلوم بوصفها تعي هذه المنهاجية وعياً ذاتياً تأملياً. وأحسب أن علم التاريخ والتأويلية بعد هيغل، اللذين وصفتُهما، يبيّنان هذا الأمر على نحو واضح بكفاية. وإنه لسوء فهم ساذج (ذلك الذي فعله مشايعو بتي)[3] الخوف من أن التفكير التأويلي الذي أمارسه سيعني إضعاف الموضوعية العلمية. وبحسب رأيي، يكون هنا آبل Apel، وهابرماس[4]، وممثلي «العقلانية النقدية» مضلَّلين على حدّ سواء. فهم جميعاً يخطئون الطرح الفكري لتحليلاتي، وبذلك يخطئون معنى التطبيق أيضاً الذي هو، كما حاولتُ أن أبيّن دائماً، تطبيق أساسيّ بالنسبة لبنية الفهم. وهم مأخوذون جداً بنزعة منهاجية لنظرية العلم كلّ ما يمكنهم التفكير فيه هو القواعد وتطبيقها. وهم يُخفقون في إدراك أن التفكير في الممارسة ليس تفكيراً في المنهاجية.

إن موضوع تفكيري هو إجراء العلوم نفسها وتقييد الموضوعية التي تُميز فيها

(3) كنتُ قد ناقشتُ سلفاً جدله ـ المفيد، مع أنه مشوّه بالعاطفة ـ في "التأويلية والنزعة التاريخية" في تكملة رقم 1 في أعلاه.

(4) انظر: آبل وهابرماس وآخرون في: *Hermeneutik und Ideologiekritik, ed. Jürgen Habermas (Frankfurt: Suhrkamp, 1971)*، الذي يتضمن ردّي، pp.283-317 [*GW*, II, 250-75].

(ولا تُطرى عليها مطلقاً). يبدو لي أن من الأمانة العلمية، التي يجب أن يكون الفيلسوف مسؤولاً عنها، المطالبة بالاعتراف بالمعنى النافع لمثل هذه التقييدات؛ كما في الأحكام المسبقة النافعة على سبيل المثال. كيف يمكن لفلسفة تشيع هذا الوعي أن تُرمى بتشجيع الناس على التقدم في العلم على نحو ذاتي وغير نقدي! يبدو ذلك لي هراءً مثل هراء التوقع من المنطق الرياضي أن يدفع، على العكس، التفكير المنطقي إلى الأمام، أو التوقع من النظرية العلمية للعقلانية النقدية التي تسمي نفسها «منطق البحث العلمي» أن تدفع البحث العلمي إلى الأمام. بالأحرى، يفي المنطق النظري وفلسفة العلم بمطلب فلسفي يتعلق بالشرعية، فكلاهما يبقى ثانوياً بالنسبة للممارسة العلمية. وعلى الرغم من كلّ الاختلافات بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ليس هناك حقيقةً خلاف بينهما بصدد الشرعية المتأصلة للمنهاجية النقدية في العلوم. وحتى أشدّ العلماء تمسّكاً بالعقلانية النقدية لن ينكر أن هناك، قبل تطبيق المنهاجية العلمية، عواملَ محددة تتعلق باختيار موضوعات البحث وأنماطه.

والاضطراب الأخير الذي يهيمن على منهاجية العلوم هو، بحسب اعتقادي، انحلال مفهوم الممارسة. إذ فقد هذا المفهوم شرعيتَه في عصر العلم مع نموذجه عن اليقينية. لأنه مادام العلم يرى إلى غرضه كفصل لأسباب الأحداث ـ الطبيعية والتاريخية ـ فإنه يعرّف الممارسة تطبيقاً للعلم فقط. ولكنها ممارسة لا تتطلب اعتباراً خاصاً. وهكذا يستبدل مفهومُ التكنولوجيا مفهومَ الممارسة؛ بكلمات أُخر، إن كفاءة الخبراء تهمّش العقل السياسي.

وكما يمكن أن نرى، فإن ما نحن بصدده هنا ليس فقط دور التأويلية في العلوم، وإنما فهم البشرية لذاتها في عصر العلم الحديث أيضاً. يكمن أحد أهمّ الدروس التي يقدّمها تاريخ الفلسفة لهذه المشكلة الحالية في الدور الذي لعبته الممارسة في الأخلاق والسياسة الأرسطيتين، والمعرفة التي تنوّرها وتقودها، وهي الذكاء العملي أو الحكمة العملية التي دعاها أرسطو phronesis. ويبقى الكتاب السادس من **الأخلاق النيقوماخية** هو المدخل الأفضل لهذه الإشكالية المنسية. وبهذا الصدد، يمكنني أن أنوّه بالمقالة الحديثة، «التأويلية والفلسفة العملية

«Hermeneutics and Practical Philosophy» وهي إسهامتي لعمل قام بتحريره م. رايدل[5] وعنوانه *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. ومن الناحية الفلسفية، فإن ما يتمخّض عن خلفية التراث العظيم للفلسفة العملية (السياسية) الممتد من أرسطو إلى منعطف القرن التاسع عشر هو أن الممارسة تمثّل إسهامة مستقلة للمعرفة. وهنا لا يبرهن الشيء الجزئي العيني على أنه نقطة الانطلاق فقط، وإنما هو أيضاً التحديد المطرد لمضمون العام.

إننا ملمّون بهذه المشكلة بالشكل الذي منحها إياه كانط في كتابه **نقد ملكة الحكم**. فهناك يميز كانط بين الحكم التحديدي، الذي يصنّف الجزئي تحت كليّ معين، والحكم التأملي، الذي ينشد مفهوماً كلياً لجزئي معين. كان هيغل قد بيّن بحقّ، كما أعتقد، أن فصل وظيفتي الحكم هاتين هو تجريد لا غير، وأن الحكم يشملهما معا دائماً حقيقةً. يواصل الكليّ الذي يصنّف تحته الجزئيّ تحديد نفسه من خلال الجزئيّ. وهكذا فإن المعنى التشريعي لقانون ما يُحدَّد من خلال القضاء، وعلى نحو أساسي تتحدد كلية القانون من خلال القضية العينية. ولهذا السبب، كما هو معروف، مضى أرسطو بعيداً في زعمه أن فكرة أفلاطون عن الخير هي فكرة فارغة، والأمر كذلك حقاً إذا توجب علينا فعلاً أن نفكر في الخير بوصفه وجوداً لكلية أسمى[6].

يحصّننا الاعتماد على تراث الفلسفة العملية ضدّ الفهم الذاتي التكنولوجي للمفهوم الحديث عن العلم. غير أن ذلك لا يستنفد القصد الفلسفي لمحاولاتي. وأودّ أن أرى، في الحوار التأويلي الذي نقوم به، عناية أكبر بهذا القصد الفلسفي.

---

(5) *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1972) [*GW*, IV].

(6) بهذا الصدد أستطيع أن أنوّه بمقالتي "Amicus Plato Magis Amica Veritas," pp. 194-218, ومقالتي "Plato's Unwritten Dialectic," وكلتاهما في *Dialogue and Dialectic:Eight Hermeneutical Studies on Plato, tr. P. Christopher Smith (New Javen: Yale University Press, 1980). [See also my The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, tr. P. Christopher Smith (New Javen: Yale University Press, 1986).

إن مفهوم اللعب الذي انتزعتُه لعقود خلتْ من العالم الذاتي لـ«دافع اللعب» (شيللر) واستعملتُه في نقد «التمييز الجمالي»، هذا المفهوم يتضمن مشكلة أنطولوجية. لأن هذا المفهوم يوحّد الحدث والفهم في تفاعلهما، وكذلك ألعاب لغتنا لخبرتنا للعالم عموماً، كما هو الحال عندما جعلها فتغنشتين موضوعة من أجل نقد الميتافيزيقا. ويمكن لبحثي أن يبدو محاولة لـ«أنطلجة» اللغة حين لا يُختبَر الافتراض المسبق لإضفاء طابع أداتيّ على اللغة. تطرح علينا التجربة التأويلية، في الواقع، مشكلة الفلسفة: أي مشكلة كشف المتضمنات الأنطولوجية المبثوثة في المفهوم «التقني» للعلم وإحداث معرفة نظرية بالتجربة التأويلية. لابدّ للحوار الفلسفي من أن يتقدم بهذا الاتجاه ليس من أجل تجديد الأفلاطونية، بل بغية حوار مع أفلاطون: حوار يتساءل عما وراء المفاهيم المتحجرة للميتافيزيقا واطرادها غير المعترف به. يمكن أن تصبح دراسة وايتهيد «هوامش على أفلاطون footnotes to Plato» مهمة بهذا الصدد، وذلك ما أدركه ڤايل بحقّ (أنظر مقدمته للطبعة الألمانية لكتاب وايتهيد **مغامرات الأفكار** *Adventures of Ideas*. وبأيّ حال، كان مقصدي ربط التأويلية الفلسفية بالجدل الأفلاطوني، وليس الهيغلي. وعنوان المجلد الثالث من أعمالي الكاملة: **المفهوم واللغة** يدلّ على ما يعنيه ذلك. تستحق الدراسة الحديثة للغة الاحترام، ولكن الفهم الذاتي التقني للعلم الحديث يمنعه من إدراك البعد التأويلي والمهمة الفلسفية الموجودة فيه.

من خلال سَعَةِ الإسهامات في كتاب **التأويلية والجدل** *Hermeneutics and Dialectics*، المكرّس لمعالجة فلسفتي، فإنه يعطي إلماعة جيدة إلى مدى المشكلات الفلسفية التي يستوعبها السؤال التأويلي. وبأيّ حال، وفي أثناء ذلك، أصبحت التأويلية الفلسفية أيضاً طرفاً في حوار مستمر مع بضع فروع من المنهاجية التأويلية.

ابتداءً، تشعّب النقاش حول التأويلية في أربعة فروع علمية هي: التأويلية القانونية، والتأويلية اللاهوتية، والنظرية الأدبية، ومنطق العلوم الاجتماعية. وضمن هذه الأدبيات التي أصبحت واسعة ببطء، أستطيع أن أنوّه فقط ببضعة أعمال احتلت مكانة بارزة فيما يتعلق بمساهمتي الخاصة. في التأويلية القانونية:

Franz Wieacker in "Das Problem der Interpretation," Mainzer Universitätsgespräche, pp.5ff.
Fritz Rittner in "Verstehen und Auslegen," Freiburger Dies Universitatis, 14 (1967).
Joseph Esser in Vorverständnis und Methode in der Rechtsfindung (1970).
Joachim Hruschka, "Das Verstehen von Rechtstexten," Münchener Universitätsschriften, Reihe der juristischen Fakultät, 22 (1972).

في عالم التأويلية اللاهوتية، يلزم أن أذكر، فضلاً عمّن ذكرتُهم قبلاً، الإسهامات الحديثة في:

Günter Stachel, Die neue Hermeneutik (1967).
Ernst Fuchs, Marburger Hermeneutik (1968).
Eugen Biser, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik (1970).
Gerhard Ebeling, Einführung in die Theologische Sprachlehre (1971).

في نظرية الأدب، هناك كتاب هيرش، الأول من بين أخلاف بتي، **المشروعية في التأويل** *Validity in Interpretation*، وسلسلة كاملة من محاولات أُخر لتوكيد العنصر المنهاجي في نظرية التأويل. أنظر على سبيل المثال:

S. W. Schmied-Kowarzik, "Geschichtswissenschaft und Geschichtlichkeit" in Wiener Zeitscrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik 8 (1966), pp.133ff.
D. Benner, "Zur Fragestellung einer Wissenschaftstheorie der Historie," in Wiener Jahrbuch für Philosophie, 2 (1969), pp.52ff.

وقد وجدت حديثاً تحليلاً جيداً لمعنى المنهج في عملية التأويل، وذلك في:

Thomas Seebohm, Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft (1972).

لا ريب في أنه يتملص من طرح التأويلية الفلسفية عندما يدسّ فيها مفهوماً تأملياً عن كليانية معينة.

ثمة إسهامات أُخر هي:

H. Robert Jauss, "Literaturgeschichte als Provocation" (1970).
Leo Pollmann, "Theorie der Literature" (1971).
Harth, Philologie und praktische Philosophie (1970).

وقبل كلّ شيء، قدّم هابرماس تقييماً نقدياً لدلالة التأويلية في العلوم

الاجـتـمـاعـيـة. أنـظـر تـقـريـره *Logik der Sozialwissenschaften* فـي تـكـمـلـة Philosophische Rundschau، وانظر *Hermeneutik und Ideologiekritik* في سلسلة سوركامب عن «النظرية».

ومهمّ أيضاً عدد *continuum* الذي ووجهت فيه النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بالتأويلية، والمراجعة الموجزة الجيدة للمشكلة في العلوم التاريخية متضمنة في محاضرة كارل ـ فريدريك غروندر قبيل مؤتمر المؤرخين في العام 1970 (Saeculum).

ولكن، لنعدْ إلى نظرية العلم. لا يمكن أن تقتصر بالتأكيد مشكلة الصلة الوثيقة على العلوم الإنسانية. وما يسمى وقائع، في العلوم الطبيعية أيضاً، ليست قياسات اعتباطية، بل قياسات تمثل إجابة عن سؤال، وتطرح تأكيداً أو إنكاراً لفرضية ما. ولذا أيضاً، فإن تجربة قياس كميات معينة لا تُمنَح الشرعية بحقيقة أن هذه القياسات صُنعت بدقة أكبر، وطبقاً لجميع القواعد. إنها تحقق الشرعية من خلال سياق البحث فقط. وهكذا يتضمن العلم برمته مكوّناً تأويلياً. وكما هو الحال في عالم التاريخ حيث لا يمكن التفكير في مسألة أو واقعة بصورة معزولة، كذلك الأمر في عالم العلم الطبيعي. بيد أن هذا يكاد يعني أن عقلانية إجرائه، بقدر ما تكون ممكنة، تكون بذلك عقلانية مبتورة. ونموذج «تقديم الفرضيات واختبارها» نموذج يلائم البحث بأسره، في العلوم التاريخية أيضاً، وحتى في الفيلولوجيا؛ وهو يمثّل خطراً مؤداه أن عقلانية الإجراء ستُحسَب حكماً بشرعية كافية على دلالة ما هو «معروف» من خلالها.

ولكن عندما يأتي المرء ليقرّ بإشكالية الصلة الوثيقة، فإن فكرة البحث المتحرر من القيمة التي طورها ماكس فيبر يجب أن يتمّ تجاوزها. فالنزعة الجزمية العمياء المتعلقة بالغايات النهائية، تلك النزعة التي بثّها ماكس فيبر، هي نزعة غير مقنعة. وهنا تنتهي العقلانية المنهاجية إلى لاعقلانية فجّة. وربطها بما يسمى فلسفة الوجود يخطئ المسألة برمتها. والعكس هو الصحيح. وما كان في ذهن ياسبرز فيما يتعلق بمفهوم الشرح الوجودي كان، بالأحرى وبدقة، إخضاع القرارات الأساسية لشرح عقلاني ـ وإلاّ ما أمكن له أن يفكر في «العقل والوجود» على نحو متلازم ـ

واستنتج هيدغر استنتاجاً أكثر جذريةً عندما وضّح الصعوبة الأنطولوجية في تمييز القيمة والواقعة، وقضى على المفهوم الدوغمائي لـ«الواقعة». ومع ذلك، لا تؤدي مسألة القيمة دوراً في العلوم الطبيعية. والسياق الخاص لبحثها، كما بيّنتُ ذلك، خاضع إلى سياقات قابلة للتوضيح تأويلياً. غير أنها لا تتخطى بذلك حدود قدرتها المنهاجية. وفي مسألة مفردة قد يثير شيء مشابه التساؤل عمّا إذا كان البحث العلمي مستقلاً حقيقةً عن عالَم اللغة الذي يحيا فيه العالِم كعالِم، وعمّا إذا كان مستقلاً عن مخطط العالَم اللغوي للغته الأم[7]. ولكن بمعنى آخر، تصبح التأويلية حيوية في هذه الحالة أيضاً. وحتى إذا أمكن للغة العلم أن تكون منتظمة لكي تترشح جميع المعاني الإضافية للغة الأم، فستظلّ هناك دائماً مشكلة «ترجمة» المعرفة العلمية إلى لغة مشتركة، وهي الطريقة الوحيدة التي اكتسبت بها العلوم الطبيعية شموليتها التواصلية، ومن ثمّ وثاقة صلتها بالمجتمع. ومع هذا فإن هذه النظرة لا تتعلق بالبحث بحد ذاته، بالأحرى، هي تشير فقط إلى أن البحث ليس «مستقلاً»، بل هو يحدث، بدلاً من ذلك، في سياق اجتماعي. والأمر نفسه يصدق على العلوم جميعها. والمرء لا يحتاج إلى أن يعزوَ استقلالية خاصة إلى العلوم «التأويلية interpretive»، مع أننا لا نستطيع إغفال حقيقة أن المعرفة ما قبل العلمية فيها تلعب دوراً بالغ الكِبَر. يمكن للمرء بالطبع أن يشعر بالغبطة بتشويه مثل هذه المعرفة في هذه العلوم باعتبارها معرفة «غير علمية» وغير مختبَرَة[8]. ولكن هذا هو الذي يجب تمييزه عند تكوين هذه العلوم. عندئذٍ، يجب على المرء أن يواجه الاعتراض الذي مؤداه أن ما يشكّل الطبيعة الخاصة لهذه العلوم هو بدقة المعرفة ما قبل العلمية التي تُعتبر البقية السيئة المتخلفة من اللاعلمية، وبأي حال، هي تحدد الحياة العملية والاجتماعية للبشر - وبضمنها الشروط الأساسية لممارسة العلم - تحديداً أوفى مما يمكن أن تحققه العقلنة المتزايدة للحياة البشرية أو حتى ما تريد

(7) ناقش فيرنر هايزنبرغ هذه المسألة مراراً وتكراراً.

(8) انظر المقالة المهمة لفكتور كرافت "Geschichtsforschung als strenge Wissenschaft," وهي موجودة الآن في كتاب *Logik der Sozialwissenschaften, ed. E. Topitsch, pp. 72-82*.

أن تحققه. فهل نحن نريد حقاً أن نعهد بالمسائل الحاسمة في الحياة الاجتماعية والسياسية، فضلاً عن الحياة الخاصة والشخصية، إلى خبير ما؟ فالخبير نفسه، عندنا يطبق علمه، لايستخدم هذا العلم إنما يستخدم عقله العملي بالأحرى. ولماذا يلزم أن يكون ذلك أكبر لدى خبير ما، حتى إذا كان مهندساً اجتماعياً مثالياً، منه لدى أناس آخرين؟

وهكذا، يبدو لي أمراً موحياً حقاً عندما يسخر الناس من العلوم التأويلية عن طريق عزفهم على وتر الدعوى التي مؤداها أنهم يودّون أن يسترجعوا نظرة أرسطو النوعية إلى العالم[9]. يمكننا أن نغضّ الطرف عن حقيقة أن العلم الحديث لا يطبق دائماً الإجراءات الكمية؛ كما في الفروع الدراسية المورفولوجية مثلاً. غير أن بوسعي أن أحتكم إلى حقيقة أن المعرفة المسبقة التي تنجم عن الطريقة التي توجهنا بها اللغة في العالم (التي كانت، في الواقع، أساس ما دعي بـ«علم» أرسطو) تؤدي دوراً فاعلاً حيثما يتمّ تمثّل تجربة الحياة، ويُفهم التراث اللغوي، وتطّرد الحياة الاجتماعية. إن مثل هذه المعرفة المسبقة ليست هي، بالتأكيد، المحكمة العليا التي يُحاكَم بها العلم، فهي تكشف عن نفسها لأيّ اعتراض نقديّ يثيره العلم، إنما هي، وتبقى، أداة لنقل الفهم. وهكذا، هي تدمغ ميسمها على الفرادة المنهاجية للعلوم التأويلية interpretive. وهي تقدم بوضوح مهمة تعيين حدود تشكيل المصطلحات التقنية، وهي بدلاً من بناء لغات خاصة، تهذّب طرق التحدث بلغة مشتركة[10].

لعلي هنا أستطيع أن أقدم «التمهيد المنطقي» لكامله Kamlah ولورينزن[11]، الذي يطالب الفلاسفة بتعريف منهجيّ لجميع التصورات التي قُصِدَ استعمالها في عبارات يمكن التحقق منها على نحو علميّ؛ ولكن حتى «التمهيد المنطقي» غير

(9) Thus H. Albert, *Traktat über praktische Vernunft*, p. 138.

(10) D. Harth, *Deutsche Vierteljahrsschrift*, Sept., 1971.

وقد شدد هارت بحق على هذا في دراسة ممتازة.

(11) Wilhelm Kamlah, Paul Lorenzen, *Logische Propädeutik: Vorschule des vernünftigen Redens* (1967).

مستثنىً من الدائرة التأويلية للمعرفة المسبقة اللغوية المفترضة سلفاً، ومن الحاجة إلى تصفية الاستعمال اللغوي نقدياً. ولا يمكن أن يقوم اعتراض على مثال لغة علمية كهذه، لأنها بلا شكّ فسّرت العديد من الفروع الدراسية، لاسيما المنطق ونظرية العلم؛ وبقدر ما ترقّي التعبير المسؤول، لا يمكن فرض حدود عليها في حقل الفلسفة أيضاً. إن ما تعهّده كتاب هيغل **المنطق**، باسم أن الفلسفة تشمل العلم برمته، هو ما ينشده لورينزن من التفكير في «البحث»، وتجديد محاولة تسويغه منطقياً. ومن المؤكد أن هذه مهمة مشروعة. بيد أني أودّ أن أدافع عن الفكرة التي مفادها أن المعرفة والمعرفة المسبقة، اللتين تستمدان من تأويل العالم المترسب في اللغة، تحتفظان بمشروعيتيهما حتى إذا تخيّل المرء لغة علمية كاملة؛ والأمر نفسه يصدق على «الفلسفة» أيضاً. وبمقابل الشرح التاريخي للتصورات الذي أدافع عنه في كتابي وأمارسه، يعترض كامله Kamlah ولورينزن على أن محكمة التراث لا يمكن أن تعلن حكماً موثوقاً ومطلقاً. وذلك غير صحيح في الواقع. ولكن المسؤولية أمام تلك المحكمة ـ أي أن لا تخترع لغة متكافئة مع البصائر الجديدة، بل أن تجددها من اللغة الحية ـ تبدو لي مطلباً مشروعاً. وبوسع الفلسفة أن تحقق هذا المطلب، وذلك فقط عندما يُستبقى الطريق من الكلمة إلى التصور ومن التصور إلى الكلمة مشرعاً على كلا الاتجاهين. ويبدو لي حتى كامله Kamlah ولورينزن، في الدفاع عن إجراءاتهما، أنهما يحتكمان إلى سلطة الاستعمال اللغوي. وبالطبع، هذا لا يقدم بناء رياضياً من خلال التجديد التدريجي للتصورات. لكن جعل متضمنات الكلمات التصورية متضمناتٍ مُدرَكة هو منهج أيضاً؛ وأنا أرى أنه أمر يناسب موضوع الفلسفة. ذاك أن موضوع الفلسفة غير مقصور على التفسير التأملي للإجراء العلمي. ولا يكمن في «تلخيص» الوجوه المتعددة للمعرفة الحديثة، وصقلها في «رؤية للعالم» كلية. فهو يخصّ مجمل تجربتنا في الحياة وعالمنا، ولكنها ليست مثل أيّ علم آخر؛ هي بالأحرى مثل تجربتنا نفسها، المفصّلة في اللغة، تجربتنا في الحياة والعالم. أكاد أؤكد أن معرفة هذه الكليانية هي معرفة مؤكدة، أو أنها لا تحتاج إلى أن تخضع إلى نقد مستمر على نحو عميق. ولكن مع ذلك، ليس بوسع المرء أن يتجاهل مثل هذه «المعرفة»، مهما يكن الشكل الذي تعبر عن نفسها فيه: في الدين أو الحكمة المأثورة، في أعمال

الفنّ أو الفكر الفلسفي. وحتى جدل هيغل ـ لا أعني تخطيطه في منهج البرهان الفلسفي، بل التجربة الأساسية للمنهج في «قلب» التصورات التي تدّعي إحاطتها بالكل من حيث تقابلها بعضها لبعض[12] ـ حتى هذا الجدل ينتمي إلى هذه الأشكال من التنوير الذاتي الداخلي وإلى تمثيل التجربة الإنسانية بين الذوات. وفي كتابي **جدل هيغل: خمس دراسات تأويلية**، عمدتُ إلى استعمال غامض لنموذج هيغل الغامض، ويمكن الآن الإشارة إلى الطبعة الحالية (توبنغتن، 1971) التي تنطوي على إيضاح أكثر دقة لذاك الغموض، وعلى تسويغ له أيضاً.

وغالباً ما اعتُرِضَ على أن لغة بحوثي غير دقيقة جداً. وهنا لا أرى انغلاقاً يتسبب به العجز فقط؛ وهو انغلاق قد يوجد على نحو كافٍ غالباً، بل ما زلتُ أرى أن من المناسب الاعتراف بأن اللغة التصورية للفلسفة لا يمكن أن تتخلص من كلية عالم اللغة، وأن علاقتها الحية بهذا الكلّ يجبُ أن تُصان، حتى على حساب تحديد التصورات بدقة. وذلك هو المعنى الإيجابي الضمني لـ«فقر اللغة» المتأصل في الفلسفة منذ بدايتها. في لحظات وظروف شديدة الخصوصية، لا نجدها لدى أفلاطون أو أرسطو، مايستر إيكارت أو نيكولاس الكوزي، وفخته أو هيغل، ولكن نجدها لدى توما الأكويني، وهيوم وكانط، يختفي هذا الفقر اللساني تحت السطح الناعم لنظام تصوري ما، وهو ينبثق فقط ـ ولكن عند الحاجة ـ عندما نتبع بانتباه معمّق حركة الفكر. أنوّه بهذا الصدد إلى محاضرتي في دسلدورف المعنونة «تاريخ الأفكار ولغة الفلسفة»[13]. إن التعبيرات التي نستعملها في اللغة الفلسفية ونصقلها من أجل الدقة التصورية تنقل المعنى، دائماً ومن نواحٍ معينة، بوصفها «لغة عن موضوع»، ولذلك تبقى غير مناسبة إلى حد ما. غير أن سياق الدلالة الذي يرجع صداه في كل كلمة في لغة حية يدخل، بطريقة مماثلة، في

---

(12) لا يضع پوپر التجربة هذه باعتباره، ولذلك ينتقد مفهوماً للـ"منهج" لا يستعمله هيغل. انظر "Was ist Dialektik?" in *Logik der Sozialwissenschaften* , ed. Topitsch, pp. 262-90.

(13) In *Arbeitsgemeinschft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, 170 (1971). [*Kleine Schriften*, IV, 1-16; *GW*, IV].

الإمكان الدلالي للكلمة التصورية. وذلك ما لا يمكن تفاديه متى ما استُعملت التعبيرات المشتركة للتصورات. غير أن الأمر لا أهمية له بالنسبة لصياغة تصورات في العلوم الطبيعية، لأن الاختبار فيها ينظّم الاستعمال التصوري، وهكذا يعهد بها إلى مثال الوضوح ويرتّب سلفاً المضمون المنطقي للعبارات.

أما في الفلسفة فالحالة مختلفة، وحيثما تصلنا المعرفة قبل العلمية من اللغة تدخل نطاق إدراكنا. هناك، يكون للغة وظيفة مختلفة غير تحديد المعطيات الأحادية المعنى على أكمل وجه، فهي «تبذل ذاتها» وتقدم ما تتمتع به من هبات إلى عملية التواصل. وفي العلوم التأويلية، لا تشير الصياغة اللفظية إلى مجرد شيء يمكن التحقق منه بطرق أخرى؛ فهي بدلاً من ذلك تجعل الشيء مرئياً في كيفية حيازته المعنى. يكمن المطلب الخاص الموضوع على عاتق التعبير اللفظي وصياغة التصور في حقيقة أنهما يجب أن يشيرا أيضاً إلى سياق الفهم الذي يعني فيه الموضوع شيئاً ما. وهكذا، لا تشوّش دلالات الإيحاء في التعبير وضوحه (لأنها لا تدلّ على ما تعنيه بصورة غامضة) بل هي تعززها بقدر ما يتحقق السياق المقصود ككل في الوضوح .فالكلّ هو الذي تبنيه الكلمات هنا، وهو وحده الذي يمكن أن يكون معطى بكلمات.

يُعَدُّ هذا الأمر تقليدياً مجرد مسألة عن الأسلوب، ومثل هذه الظواهر تتخصص بعالم البلاغة الذي يعنى بالإقناع بفعل إثارة المشاعر. أو يبدأ المرء بالتصورات الجمالية الحديثة. إذ تبدو سمة «بذل الذات» خاصية جمالية تنشأ عن الطبيعة الاستعارية للغة. بالأحرى، لا يعترف المرء بأن لحظة إدراكية متضمنة فيها. وبالنسبة لي، يبدو الانقسام بين «المنطقي» و«الجمالي» موضع شكّ عندما يكون النقاش دائراً عن الكلام الحقيقي، بدلاً من البناء المنطقي لأية لغة فصحى مثلما يقترح لورينزن. وأرى أن من المنطق الاعتراف بالتفاعل بين جميع عناصر اللغات الخاصة، والتعبيرات المصطنعة، واللغة العادية. هذه هي المهمة التأويلية: هي، إذا جاز التعبير، القطب الآخر الذي يحدد ملاءمة الكلمات.

يؤدي بي هذا إلى تاريخ التأويلية. وقد أعدتُ النظر في هذا التاريخ في عملي، جوهرياً، لغرض تمهيدي يقوم مقام الخلفية. ونتيجة لذلك، يُظهر عرضي

أحادية جانب معينة. ويصدق هذا على شليرماخر. فمحاضرته عن التأويلية ـ كما قرأناها في طبعة لوكه لأعماله، ولكن أيضاً في المواد الأصلية التي طبعها كيميرل في أعمال أكاديمية العلوم في هايدلبيرغ (التي استُكملت فيما بعد بتكملة نقدية دقيقة[14] ـ ومحاضراته في الأكاديمية، التي تنخرط في جدل عرضيّ مع وولف Wolf وآست Ast؛ هذه كلها لا تُقارَن من حيث الأهمية النظرية للتأويلية الفلسفية بما هو متضمَّن في محاضرة شليرماخر عن الجدل، لاسيما مناقشتها للصلة بين الفكر والكلام[15].

وبعد ذلك، كتب دلتاي موادَّ جديدةً تقدم فلسفة شليرماخر وتخطط خلفيتها المعاصرة لدى فخته، ونوفاليس، وشليغل بطريقة خاصة وبارعة. ونحن ندين بالفضل لريديكير لجمعه المجلد الثاني من كتاب دلتاي **حياة شليرماخر** من المخطوطات التي طُبعت بعد وفاته في طبعة نقدية دقيقة[16]. وفيه تظهر الطبعة الأولى من العرض الشهير، والمعروف على نطاق واسع حتى الآن، لماقبل تاريخ التأويلية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذي أوجزته فقط الأعمال المعروفة للأكاديمية في العام 1900. وهذا الكتاب، بدراساته الواسعة المصادر، وأفقه التاريخي العريض، وعرضه المفصّل، يبزّ الدراسات الأخرى، وهو لا يبزّ فقط أعمالي[17] المتواضعة، وإنما أيضاً العمل القيّم لجواكيم ووتش[18].

(14) كتب هاينز كيميرل تصدير كتاب شليرماخر المعنون **التأويلية** Hermeneutik (هايدلبيرغ، 1968)، مع ملحق بعنوان "Zur Datierung, Textberichtigungen, Nachweise".

(15) على الرغم من عمل هالبيرن وأودبريخت، مازال لحد الآن لسوء الحظ لا توجد طبعة مرضية لكتاب شليرماخر الجدل .ولذلك فإن طبعة جوناس في الاعمال الكاملة مازالت لا غنى عنها. ونأمل أن ما حُذف يُصحح عاجلاً؛ لاسيما الجانب المتعلق بمحرري الطبعة الذي سيكون ذا أهمية رئيسة بسبب من مماثلته لطبعة محاضرات هيغل التي مازلنا ننتظرها.

(16) Dilthey, *Das Leben Schleirmachers*, II, parts! and 2 (Berlin, 1966).

(17) [See now *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, ed. H.-G. Gadamer and G. Boehm (Frankfurt: Suhrkamp, 1976)].

(18) [J. Wach, *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert* (3 vols.; 1926; repr. Hildesheim, 1966)].

وفي هذه الأيام، أصبح من الممكن لنا أن نعرف شيئاً عن تاريخ التأويلية بطريقة أخرى، وذلك من خلال سلسلة لوتز غيلدسيتزر من الطبعات المعادة عن التأويلية[19]. وبصرف النظر عن مايير، هناك مقتطفات نظرية مهمة من فلاسيوس وثيبو، التي أضحت متاحة بيسر؛ وقد تضمّن آخرين مثل كلادينيوس الذي أوليتُه اهتماماً كبيراً. وقد استكمل غيلدسيتزر هذه الطبعات المعادة بمقدمات دقيقة وتنمّ على معرفة واسعة ومدهشة. وبطبيعة الحال، يؤكد دلتاي ومقدمات غيلدسيتزر، إلى حد ما، أشياء مختلفة عمّا أكّدتُه أنا على أساس الأمثلة المهمة، لاسيما سبينوزا وكلادينيوس.

ويصحّ الأمر عينُه على أعمال شليرماخر، ومساهمات كيميرل، وباتش[20]، وكتاب فاتيمو[21]. ربما أكون قد أفرطتُ في التشديد على نزعة شليرماخر نحو التأويل النفساني (التقني) أكثر من التشديد على التأويل اللساني ـ القواعدي[22]. وعلى الرغم من ذلك، تلك هي مساهمته المميزة، وقد تأسست مدرسته كذلك على التأويل النفساني. يمكن توضيح هذا، بلا شكّ، بالإشارة إلى أمثلة من قبيل هيرمان شتاينثال ومنافسة دلتاي لشليرماخر.

حدّد المقصدُ البلاغي لبحثي المكانةَ المهمة التي يحتلها دلتاي فيه، وتشديدي اللافت على موقفه المتناقض من المنطق الاستقرائي للقرن من جهة، ومن الإرث الرومانسي ـ المثالي من جهة أخرى، الذي لم يشمل، بالنسبة لدلتاي في أعماله المتأخرة، شليرماخر حسب، وإنما هيغل في كتابات الشباب أيضاً. وثمة تشديدات جديدة قمينة بالانتباه بهذا الصدد. استكشف بيتر كراوسر[23]، لغاية أخرى، اهتمامات دلتاي العلمية المكثفة، وأوضحها، إلى حد ما، من موادّ نشرت

(19) *Instrumenta philosophica. Series hermeneutica*, I-IV (Düsseldorf, 1965-).

(20) Herman Patsch in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966), 434-72.

(21) Gianni Vattimo, *Schleirmacher filosofo dell-interpretazione* (Milan, 1968).

(22) [انظر عمل مانفريد فرانك المعنون: "*Das individuelle Allgemeine*": *Textstrukturierung und-interpretatio nach Schleirmacher* (Frankfurt, 1977)].

(23) Dilthey, *Kritik der endlichen Vernunft* (1970).

بعد وفاته. وبطبيعة الحال، يحدث التشديد على هذه الاهتمامت فقط بالنسبة لجيل عرف دلتاي من خلال انتشاره المتأخر إبّان العشرينيات. فبالنسبة لأولئك الذين جعلوا من اهتمام دلتاي بالتاريخية، وفي وضع العلوم الإنسانية على أساس نظري خاص بهم ـ كما هو الحال بالنسبة لمفكرين مثل مِشْ، وغروثايسون، وسبرنغر، وكذلك ياسپرز وهيدغر ـ أقول إن أولئك الذين جعلوا من اهتمامات دلتاي تلك موضوعة كان من الواضح لهم وضوحاً ذاتياً أن دلتاي كان معنياً بعمق بالعلوم الطبيعية لعصره، لاسيما الأنثروبولوجيا وعلم النفس. والآن، يطور كراوسر نظرية دلتاي عن البنية بموجب تحليل سيبرنيطيقي تقريباً، وذلك لكي تُصَبّ العلوم الإنسانية على نموذج العلوم الطبيعية تماماً؛ وإنْ على أساس مثل هذه المعطيات الغامضة التي يجب على كل سيبرنيطيقي أن يقاومها.

وبدلاً من دلتاي المتأخر، يبقى رايدل أقربَ إلى نقد دلتاي للعقل التاريخي، كما يمكن توثيق ذلك تحديداً من حقبة بريسلاو Breslau، مع أنه يقدم عمل دلتاي المتأخر في طبعته المعادة لـ«بناء العالم التاريخي في العلوم الإنسانية»[24]. فهو يؤكد الجانب النقدي لاهتمامات دلتاي الاجتماعية، ويموضع الأهمية الحقيقية لدلتاي في بحثه في نظرية العلم حصراً، إذ تبدو له اللاعقلانية التي أُلصقتْ بدلتاي بوصفه بطلاً لفلسفة الحياة مجرد سوء فهم. فقد كانت بدقة بالمعنى المعاكس الذي فصّلتُ فيه ازدواجية موقع دلتاي، حيرته بين نظرية العِلم وفلسفة الحياة: وبهذا الصدد، يبقى التفكير التحرري في نظرة المؤلف ليس هو الحافز الأقوى والأعمق وحسب، وإنما هو أيضاً، وهذا أمر ينطوي على غرابة، الحافر المثمر في دلتاي[25].

لكن الاعتراض الأخطر على ترسيمي للتأويلية الفلسفية هو زعمي بأنني استمددتُ الدلالة الأساسية للاتفاق من اللغة التي يستند إليها الفهم بأسره، وكل شيء يبلغ نطاق الفهم، ومن ثمّ شرّعتُ حكماً مسبقاً خدمةً للعلاقات الاجتماعية الموجودة. والآن، فإن هذا صحيح في الواقع، ويظلّ يمثل بصيرة حقيقية بحسب

(24) Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

(25) [فيما يخص دراسات دلتاي الحديثة، انظر المجلد الثالث من أعمالي الكاملة].

نظرتي: أي أن بلوغ فهم ما يمكن أن ينجح فقط على أساس اتفاق أصلي، وأن مهمة الفهم والتأويل لا يمكن أن توصف كما لو أن التأويلية كان عليها أن تتغلب على إبهام النصّ المنقول، أو حتى أن تتغلب أولياً على أخطاء سوء الفهم. يبدو لي مثل هذا الوصف غير دقيق فيما يخصّ كلّ من التأويلية العرضية للحقبة المبكرة التي لم تتأمل في افتراضاتها المسبقة الأخرى، وغير دقيق فيما يخصّ شليرماخر والقطيعة الرومانسية مع التراث اللذين كان سوء الفهم أساسياً للفهم برمته بالنسبة إليهما. لا يفترض كلّ بلوغ للفهم في اللغة اتفاقاً على معاني الكلمات وقواعد لغة الكلام فقط، إذ يبقى الكثير متفقاً عليه فيما يتعلق بـ«الموضوع» أيضاً؛ أي كلّ شيء يمكن مناقشته على نحو يجلّي معانيه. ويُفهَم إصراري على هذه القضية ليوضح نزعة محافظة ويمنع التفكير التأويلي من أداء مهمته المناسبة؛ مهمته النقدية والتحررية.

من الواضح أن قضية رئيسة تعالَج هنا. وقد أجريت مناقشتها أولاً بيني من جهة وبين هابرماس بوصفه صاحب «نظرية نقدية» من جهة أخرى[26]. واتفق كلا الطرفين على أن الافتراضات المسبقة الأساسية التي نادراً ما اختُبرتْ تصبح فاعلة؛ على الرغم من أن هناك، من وجهة نظر طرف معين، إيماناً بـ«الحوار غير المقيّد»، وهو نموذج هابرماس وآخرين كُثْر ممّن يتبعون شعار التنوير القديم: القضاء على الأحكام المسبقة المهجورة والتغلّب على الامتيازات الاجتماعية من خلال الفكر والتأمل. وفي هذا السياق، يكوّن هابرماس الافتراض الرئيس عن «اتفاق مضادّ للواقع». أما من جهتي فهناك، على العكس، نزعة شكية في المغالاة الخيالية في تقدير العقل مقارنةً بالعواطف التي تحفّز العقل الإنساني. وعندما درستُ الصراع بين التأويلية والأيديولوجيا معاً صحبةَ الدور القوي الذي لعبته البلاغة، لم يكن هذا عرَضاً أدبياً بل هو بدلاً من ذلك مخطط كليّ موضوعاتيّ مدروس جيداً. ومن المؤكد أن ماركس وماو وماركيوز ـ الذين تُنقَش أسماؤهم معاً على الجدران هذه الأيام ـ ليس لديهم «حوار غير مقيّد» بسبب شعبيتهم.

---

(26) انظر كتاب *Hermeneutik and Idealogiekritik*، والمقالات المجموعة في القسم الرابع "Weiterentwicklungen" من المجلد الثاني من أعمالي الكاملة].

إن ما يميّز عملية تشذيب الممارسة التأويلية من مجرد اكتساب تقنية ما، سواء أكانت تُدعى تكنولوجيا اجتماعية أم منهجاً نقدياً، هو أن تاريخ التأويلية يشترك في تحديد وعي الشخص الذي يمارس الفهم. ويكمن في تلك القضية قلب أساسي: فما يُفهَم يمتلك دائماً قوة معينة في الإقناع تساعد على تشكيل قناعات جديدة. وأنا لا أنكر بالمطلق أن المرء إذا أراد الفهم، عليه محاولة النأي بنفسه عن آرائه الخاصة بصدد الموضوع. وكلّ امرئ يريد الفهم لا يحتاج إلى تأكيد ما يفهمه. ومع ذلك، أرى أن التجربة التأويلية تعلمنا أن الجهد المبذول لفعل ذلك يتكلل بالنجاح في نطاق محدود حسب. بالأحرى، فإن ما يفهمه المرء يتحدث دائماً إلى نفسه أيضاً. يستند إلى هذا ثراء العالم التأويلي كله الذي يحتوي على كلّ شيء قابل للفهم. ومادام هذا يفعِّل هذا الاتساع كله، يقوم بإكراه المؤوِّل على المجازفة بأحكامه المسبقة. تلك هي ثمرات التفكير التي تُجتنى من الممارسة، من الممارسة وحدها. إن عالم تجربة الفيلولوجي و«كينونته ـ بإزاء ـ النصّ» اللذين أعطيتُهما الصدارة ليسا سوى مثل وحقل للتوضيح بالنسبة للتجربة التأويلية التي تتناسج في مجمل الممارسة الإنسانية. من الواضح أن فهم ما هو مكتوب يكون مهمّاً ضمن ذلك، غير أن الكتابة ليست إلاّ ظاهرة متأخرة ومن ثمّ ثانوية. وفي الحقيقة، تتسع التجربة التأويلية كمثل انفتاح الكائنات العاقلة على الحوار.

أودّ أن أرى المزيد من إدراك حقيقة أن هذا هو العالم الذي تشترك فيه التأويلية مع البلاغة: عالم المحاججات التي تمارس الإقناع (الذي هو غير ذلك الذي يمارس الإكراه منطقياً). إنه عالم الممارسة والإنسانية عموماً، العالم الذي لا يكون مجاله حيثما يجب أن تُقبَل قوة «النتائج الصارمة» بلا مناقشة، ولا حيثما يكون التفكير التحرري متيقناً من «اتفاقه المضاد للواقع»، بل بالأحرى حيثما تقرر الدراسة المعقولة القضايا الخلافية. إن فنّيْ البلاغة والحجاج (ونظيرهما الصامت، والتفكير المتأني مع الذات) هما فنّان مألوفان الآن. ولئن كانت البلاغة تحتكم إلى المشاعر، كما هو واضح منذ أمد طويل، فهذا لا يعني بأية حال أنها تسقط خارج عالم المعقول. وقد عزا فيكو لها قيمة خاصة هي: الوفرة copia، وفرة في وجهات النظر. أجد من الوهم المخيف أن بعضهم مثل هابرماس يودّ أن يعزوَ

للبلاغة كيفية إلزامية على المرء أن يرفضها خدمةً للحوار غير المقيّد والعقلاني. وهذا لا يقلل من شأن خطورة التلاعب العفويّ وتعجيز العقل فقط، وإنما يقلل أيضاً من إمكانية بلوغ فهم عبر الإقناع، الفهم الذي تعتمد عليه الحياة الاجتماعية. ويمكن أن تبيّن هذا حتى الثقافة العلمية لعصرنا. فهي نسبت لممارسة الفهم الإنساني المهمة المتعاظمة على نحو متزايد لتوحيد العالم المحدد الذي يهيمن عليه العلم في أيّ وقت داخل ممارسة العقل الاجتماعي: وهنا تدخل مسألة وسائل الإعلام الحديثة.

ترى النظرة الضيقة إلى البلاغة أنها مجرد تقنية أو حتى مجرد أداة للتلاعب الاجتماعي. وهي، في الحقيقة، جانب جوهريّ في كلّ سلوك معقول. لم يسمِّ أرسطو البلاغةَ مهارة *techne*، بل دعاها قدرة عقلية dunamis؛ لأنها تنتمي جوهرياً إلى التعريف العام للبشر بوصفهم كائنات عاقلة. ومهما تكن واسعةً تأثيراتُها، ومهما تكن مطلقةَ العنانِ تلاعباتُها، فإن الوسائل المؤسسة لتشكيل رأي الجمهور التي أحرزها مجتمعنا الصناعي الحديث كانت قد تطورت بحيث لا تستنفد عالم الحجاج المعقول والتفكير النقدي الذي تنشغل به الممارسة الإنسانية[27].

يفترض إدراك هذا الموقف، بالطبع، بصيرة مفادها أن مفهوم التفكير التحرري محدد على نحو بالغ الغموض. فما هو موضع نقاش يتعلق بالمسألة البسيطة الآتية: التأويل المناسب لتجربتنا. فما الدور الذي يؤديه العقل في سياق الممارسة الإنسانية؟ وعلى أية حال، فإنه يضطلع بالشكل العام للتفكير. ذلك يعني أنه لا يستعمل ببساطة وسائل معقولة وفعالة لإنجاز أغراض وحاجات معطاة سلفاً. وهو غير مقصور على عالم العقلانية الرامي لأغراض مفيدة. وبهذا الصدد، تكون التأويلية منسجمة مع نقد الأيديولوجيا ضدّ «نظرية العلم»، بقدر ما تعتبر الأخيرة

(27) أنا أعدّ أعمال جايم پيرلمان وطلابه مساهمة قيمة في التأويلية الفلسفية (خصوصاً كتابه المعنون *Traité de l'argumentation, with L. Olbricht-Tyteca*) وكتابه الحديث *Le Champ de l'argumentation (Both Brussels: Press Yniversitaires)* [وانظر أيضاً كتاب بيرلمان *The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications (Boston: Dordrecht, 1979)*].

منطقها المحايث وثمرات تطبيق البحث أشياء تكفي لتحديد مبدأ الممارسة الإنسانية. يجعل التفكيرُ التأويلي للحاجاتِ مُدرَكة أيضاً، ليس بمعنى معرفة الحاجات الأساسية المتأسسة سابقاً، التي يتبعها تفكير في مشروعية الوسائل. فذلك، في الحقيقة، إغراء يشيعه عالم العقل التكنولوجي: أي أن تكون معنياً فقط باختيار الوسائل المناسبة، وأن تتأمل الأسئلة المقامة عن الحاجات المقررة سلفاً.

من المؤكد، أساساً، أن هناك شيئاً ما مقرراً سلفاً للممارسة الإنسانية برمتها، أي أن الفرد، فضلاً عن المجتمع، موجَّه نحو «السعادة». ويبدو هذا أمراً طبيعياً ومعقولاً على نحو بيّن. ولكننا لابدّ من أن نسلّم لكانط بأن السعادة، هذا المثال الخيالي، لا يمكن تحديدها على نحو مُرْضٍ. وبأيّ حال، يطالب العقل العمليّ بأن نفكر في حاجاتنا بمثل الطريقة التي نفكر فيها في وسائلها المنسجمة معها؛ وهذا يعني أننا، في أفعالنا، نستطيع أن نفضّل بدقة طريقة معينة على أخرى، وأن نُخضع، على نحو رئيس، غرضاً معيناً إلى آخر. وبغضّ النظر عن افتراض نظام معطى للحياة الاجتماعية، وجعل اختياراتنا العملية ضمن ذلك الإطار المعطى، فإننا، في كل قرار نتخذه، إنما نستجيب إلى اتساق من نوع مختلف تماماً.

الاتساق هو أمر لازم بالنسبة لكلّ نوع من أنواع العقلانية، حتى التقنية منها، التي تحاول على الدوام ملاحقة الحاجات المحددة بطريقة عقلانية. غير أن الاتساق يؤدي دوره الأكمل في التجربة العملية؛ أي خارج العقلانية التكنولوجية الموجهة إلى نفع ما. وهنا لا يعود الاتساق هو العقلانية الواضحة بذاتها لاختيار الوسائل؛ أي التي تسود في الحقل المضطرب عاطفياً للفعل السياسي الاجتماعي، وقد أوضح ماكس فيبر هذا بقوة. إن ما هو قيد النقاش هو بالأحرى اتساق الرغبة نفسه. وأيّ امرئ يجد نفسه في موقف اختيار حقيقيّ يحتاج إلى معيار للتفضيل حتى يوجّه التفكير نحو اتخاذ قرار ما. والنتيجة هي على الدوام شيء أكثر من الخضوع الصائب للمعيار الموجِّه فقط. فما يعدّه المرء قراراً صحيحاً يحدد المعيار نفسَه، ليس فقط بطريقة يصبح فيها متقدماً زمنياً بالنسبة لقرارات المستقبل، بل إن تحقيق مرامٍ محددة بالفعل يتطور بهذه الطريقة. وهنا يعني الاتساق أساساً الاستمرارية التي تمنح وحدها مضموناً لهوية المرء مع ذاته. وهذه هي حقيقة أن تفكير كانط في

الفلسفة الأخلاقية اتضح أنه السمة الشكلية للقانون الأخلاقي الذي يتباين مع الفكر النفعي والتقني برمته. ولكن مع أرسطو والتراث الممتد إلى الوقت الحاضر، يمكن للمرء أن يرشّح صورة للحياة الصحيحة right من تعريف «الصحيح the right» هذا؛ وعليه أن يتفق مع أرسطو على أن هذه الصورة الموجِّهة، مع أنها متشكلة اجتماعياً سلفاً، تحدد باستمرار نفسها عندما نكوّن قرارات «نقدية»، حتى بالنسبة لمسألة مثل هذا التحديد الذي لا نعود نرغب بوعي في أيّ بديل عنه؛ أي أن «السجيّة ethos» تصبح «طبيعة» ثانية[28]. وهكذا فإن الصورة الموجِّهة للفرد والمجتمع أيضاً هي صورة متشكلة بطريقة تحدد فيها نماذج جيل من الشباب، وعلى نحو مختلف عن تلك الأجيال السابقة تحديداً ضافياً، أي تؤسسهما، من خلال الممارسة الملموسة لسلوكهما الخاص ضمن حقل نشاطهما الخاص وسياق حاجاتهما.

أين يكون التفكير التحرري مؤثراً؟ وإجابتي عن هذا السؤال هي: في كل مكان؛ وبالطبع هو يتحقق بطريقة يجسّد فيها نفسه مرة أخرى في جاحات جديده بعد أن يُبطل الحاجات القديمة. وبذلك ينسجم مع قانون التدرّج الذي يحكم الحياة التاريخية والاجتماعية نفسها. وسيصبح الأمر عقيماً وخلواً من الجدل، بحسب اعتقادي، إذا ما جرت محاولة التأمل في مفهوم تفكير كامل، يرقّي فيه المجتمع نفسه إلى عملية التحرر المطردة ـ عملية انعتاقه من القيود التقليدية وارتباطه بقضايا المشروعية المبنية بناءً جديداً ـ من أجل تحقيق الثبات الذاتي الأساسي والحرّ والعقلاني.

إن وصف التحرر كإلغاء للإكراهات عبر جعلها إكراهات مُدرَكة طريقة جِدّ نسبية من طرق الكلام. فمضمونها يتوقف على ماهية الإكراهات التي نحن بصددها. والعملية النفسية القاضية بإضفاء طابع اجتماعي على الفرد هي، كما نعلم، عملية مرتبطة ضرورةً بكبت الدوافع ونكران الرغبات. ومن جهة أخرى، فإن الحياة

(28) See my "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik," *Kleine Schriften*, I, 179ff. [and now, Gibt es auf Erden ein Mass?" parts I and II, *Philosophische Rundschau*, 31 (1984), 161-77, and 32 (1985), 1-26].

الاجتماعية والسياسية للبشرية يشكّلها نظام اجتماعي يمارس تأثيراً غالباً على ما يُعَدّ صحيحاً. وفي العالم النفسانيّ، يمكن أن يكون هناك، بالتأكيد، اضطرابات عُصابية تُضعف قابلية الفرد على التواصل الاجتماعي. وهنا يمكن إلغاء قسرية اضطرابات التواصل عبر إيضاحها وجعلها مُدرَكة. مع أن هذا لا يعني، في الواقع، غير إعادة دمج الشخص المشوَّش وإرجاعه إلى عالم المبادئ الاجتماعية. والآن، ثمة شيء مشابه في الحياة الاجتماعية والتاريخية. إذ يمكن أن تُختبَر هناك أشكال الهيمنة بوصفها إكراهات، أما جعلها مدرَكة فهو بالتأكيد يعني تنبيه رغبة على تماهٍ جديد مع الكليّ. يقدم نقد هيغل للواقع ـ للعالم المسيحي، والدستور الألماني، والنظام الإقطاعي الرثّ ـ مثالاً ممتازاً على هذا الأمر. غير أن مثل هذا المثال، بحسب رأيي، ليس بوسعه أن يؤكد ما يدّعيه نقّادي: أي أن الوعي ببنى الهيمنة السائدة له تأثير تحرري على الدوام. فالوعي بها هنا يمكنه أيضاً أن يحوّل أنماط السلوك التي ترسّخها السلطة في صورة موجِّهة تحدد السلوك الحر الخاص للمرء. فهيغل، إذن، مثال ممتاز على هذا الوضع أيضاً، وهو يبدو مثالاً رجعياً بالنسبة لأولئك الذين أُعدّوا للتفكير بهذه الطريقة حسب. فالتراث ليس تبريراً لما وصل إلينا من الماضي، بل هو إبداع آخر للحياة الأخلاقية والاجتماعية؛ وهو يعتمد على كونه مُدرَكاً ومداراً بحرية.

إن ما يمكن إخضاعه للتفكير محدد دائماً بالمقارنة بما حدّدتْه التأثيرات التكوينية السابقة. والجهل بحقيقة التناهي الإنساني هو الذي يُفضي بالمرء إلى قبول الشعار التجريدي لعصر التنوير، وأن ينتقص من السلطة؛ وإنه لسوء فهم خطير أن يُتبنى الإدراك البسيط لهذه الحقيقة على أنه تعبير عن موقف سياسي، ودفاع عن الوضع القائم. في الحقيقة، إن الحديث عن التقدم أو الثورة ـ أو حتى نزعة المحافظة ـ هي مجرد خطابة إذا طرح ادعاءه بمعرفة تجريدية تحافظ على البديهيات. ولعلّ ظهور الروبسبيريين تحت الظروف الثورية، أولئك الفضلاء التجريديين الذين أرادوا إعادة صنع العالم طبقاً لعقلهم، هو الذي سيحظى بالاستحسان. ولكن من المؤكد أن ساعتهم قد حانت. وبوسعي أن أعدّ الأمر اضطراباً مهلكاً عندما ترتبط الطبيعة الجدلية للتفكير برمته، علاقته بالمعطى سلفاً،

بمثال عن التنوير الكلي. ويبدو لي هذا خطأ مشابهاً لخطأ مثال الوضوح الذاتي العقلاني الكلي، مثال فرد يحيا بوعي كامل ويسيطر على دوافعه وحوافزه.

من الجليّ أن مفهوم المعنى في الفلسفة المثالية عن الهوية هو مفهوم مهلك في هذا السياق. يضيّق هذا المفهوم مجال التفكير التأويلي ليحصره بما يدعى بـ«التراث الثقافي»؛ وهو خطّ فيكو، إذا جاز العبير، الذي رأى ما يكوّنه الإنسان فقط يمكن أن يفهمه الإنسان. غير أن التفكير التأويلي الذي يمنح القوة لبحثي برمته يحاول أن يبيّن أن مثل هذا المفهوم عن فهم المعنى هو مفهوم خطأ، وبهذا الصدد، كان عليّ أن أعدّل حتى تعريف فيكو المشهور[29]. ويبدو لي أن كلاً من آبل وهابرماس يركزان على هذا المفهوم المثالي للمعنى الذي لا يتطابق مع الحركة الشاملة لتحليلي. وليس من باب المصادفة أني وجّهتُ بحثي نحو تجربة الفنّ التي لا يمكن للمعنى التصوري أن يستنفد «معناها». إن حقيقة أنني بدأت بحثي في التأويلية الفلسفية بنقد الوعي الجمالي وبالتفكير في الفنّ ـ وليس بما يسمى العلوم الإنسانية ـ لا يدلّ بأيّ حال على إبطال لمطلب المنهج العلمي، بل بالأحرى هو محاولة حقيقية لفحص المجال الكامل الذي يستحوذ عليه السؤال التأويلي، والذي لا يميز إلى حد كبير علماً معيناً بوصفه علماً تأويلياً يسلط الضوء على بُعْدٍ منظّم يسبق كلّ تطبيق للمناهج العلمية. لهذه الغاية، كانت تجربة الفنّ مهمة لبضعة أسباب. كيف يناسب هذا الوضع التفوّق الذي يدعيه الفنّ بوصفه مضموناً لوعينا الجمالي؟ ألا يخامرنا شكّ هنا عمّا إذا كان هذا الوعي الجمالي الذي يقصد «الفنّ» ـ وحتى تصور «الفنّ» المبالَغ فيه من الناحية الدينية الزائفة ـ يقلّص تجربة عمل الفنّ، تماماً مثلما يقلّص الوعي التاريخي والنزعة التاريخية تجربتنا التاريخية؟

تجسّدت هذه المشكلة في تصور كيركغارد عن «المعاصرة contemporaneity» الذي لا يعني بدقة كلية الحضور؛ بمعنى أن يعاد إحضار شيء ما تاريخياً، بل هو يضع بالأحرى مهمة أسميتُها مؤخراً التطبيق. وبمقابل اعتراض فون بورمان[30] *von*

(29) ص 69 في أعلاه.

(30) Now in *Hermeneutik and Ideologiekritik*, ed. J. Habermas, pp. 88ff.

Bormann، أودّ أن أدافع عن الفكرة التي مؤداها أن التمييز بين المعاصرة والتزامن الجمالي الذي استخدمتُه إنما هو تمييز كيركغاردي، مع أنه بطبيعة الحال طُبِّق بطريقة مختلفة. وحينما تقول ملاحظة في يومياته: «إن وضع المعاصرة هو وضع مُحْدَثٌ بنجاح»، فإني أقول الشيء نفسَه حينما أقول «التوسط الكلي»؛ أي التزامن الفوري. ومن الطبيعي أن يبدو مثل هذا المفهوم لأولئك الذين يتذكرون هجوم كيركغارد على مفهوم «التوسط» ارتداداً إلى نزعة هيغلية. وهنا يصطدم المرء بعوائق يلقيها انغلاق نظام هيغل في طريق جميع محاولات المرء في أن يبعد نفسه عن تأثير القوة التصورية لنظام هيغل. وهذا يناسب كيركغارد فضلاً عن محاولتي أن أصنع، بمعونة من تصور كيركغاردي، مسافتي عن هيغل. في الواقع، لقد اتبعتُ هيغل لكي أؤكد البعد التأويلي لتوسط الماضي والحاضر بتعارض مع اللاتصورية الساذجة للنظرة التاريخية. بهذا المعنى عقدتُ موزانة بين شليرماخر وهيغل[31]. لقد قمتُ، في الواقع، باتباع بصيرة هيغل في تاريخية الروح خطوةً أبعدَ من ذلك. فمفهوم هيغل عن «دين الفنّ» يدلّ بالضبط على ما يثير شكيّ التأويلي في الوعي الجمالي. فمفهوم هيغل يرى الفنّ ليس كفنّ بل كدين، كحضور الإلهي، وإمكانيته الأسمى. ولكن إذا عدّ هيغل الفنّ بأسره شيئاً من الماضي، شيئاً تشرّبه، إذا جاز القول، الوعي التاريخي الذي يعيد التذكر، شيئاً مضى، فإن الفنّ نفسه يحقق تزامناً جمالياً. إن اسكتناه هذا السياق يضعني بإزاء مهمة تأويلية لاستخدام مفهوم اللاتمييز الجمالي بُغية تمييز تجربة الفنّ الحقيقية ـ التي لا تختبر الفنّ كفنّ ـ من الوعي الجمالي. تبدو لي هذه مشكلة مشروعة، مشكلة لا تنشأ عن تأليه التاريخ بل هي جليّة في تجربتنا للفنّ. إن التفكير في «الفنّ» ـ أما كفنّ معاصر أصلاً لجميع العصور وخارج التاريخ، أو أنه طريقة لبلوغ ثقافة من خلال تجربة التاريخ ـ هو تفكير يفرض انفصاماً زائفاً[32]. وهنا يكون هيغل هو المحقّ. وبذلك، لا أستطيع

(31) ص 250 في أعلاه.

(32) يبدو لي أن كتاب هلموت كون المعنون *Wesen des Kunstwerks (1960)* معاق بهذا التقابل المجرد بين الفن والدين. وعلى عكس ذلك يبدو لي ڤالتر بنيامين أنه يدرك الماضوية الأساسية للفن عندما يتكلم على "هالة aura" العمل الفني. ولكنه يزعم =

اليوم قبول نقد أوسكار بَكَر[33] أكثر من أية نزعة موضوعية تاريخية أخرى، مع أن لها بالتأكيد شرعية محدودة: إذ تبقى هناك مهمة التكامل التأويلي. يمكن القول إن هذا الوضع ينطبق على مرحلة كيركغارد الأخلاقية أكثر من انطباقه على المرحلة الدينية. ولعل فون بورمان يكون هو المحقّ هنا. ولكن حتى لدى كيركغارد، ألا تحتفظ المرحلة الأخلاقية بهيمنة تصورية معينة؛ وألا تتجاوزها المرحلة الدينية إلاّ بـ«لفت الانتباه»؟.

في هذه الأيام، ينال علم الجمال لدى هيغل مرة أخرى عناية دقيقة. والحق أن علم الجمال هذا ـ منذ أن قدّم ما هو حتى الآن الحلّ الحقيقي الوحيد للصراع بين ادعاء الفنّ بالخلود والفرادة التاريخية للعمل والعالم ـ يفكر فيهما معاً، وبذا جعل الفنّ متعلقاً بالذاكرة الكلية. ومن الواضح أن هنا شيئين يتلازمان: الأول أنه منذ ظهور العالم المسيحي، لم يكن الفنّ الشكلّ الأسمى للحقيقة، أي إظهار الإلهي، فأصبح لذلك فنّاً تأملياً؛ والثاني هو أن المرحلة التي بلغها العقل ـ الفكرة والمفهوم، كشف الدين والفلسفة ـ تؤدي إلى إدراك الفنّ من الآن فصاعداً على أنه فنّ حسب. ولا يبدو لي التحول من الفنّ التأملي إلى تأمل الفنّ، والطريقة التي يتدفق فيها أحدهما في الآخر، تشوّشاً لأشياء مختلفة (فايل[34])، بل هو يشكل بالأحرى مضمون استكناه هيغل الذي يمكن التدليل عليه موضوعياً. والفنّ التأملي ليس مجرد وجه متأخر في حقبة الفنّ، بل هو تحوّل داخل المعرفة، تحول أصبح به الفنّ فنّاً للمرة الأولى.

يثار هنا سؤال تغوفل عنه حتى الآن: ألا تدلّ حقيقة أن الفنون اللفظية تجعل من هذا التحوّل تحولاً واضحاً على المكانة الخاصة للفنون اللفظية ضمن تراتبية

= وظيفة سياسية جديدة للعمل الفني في عصر الإنتاج الآلي، الذي يثوّر كلياً معنى الفن، ويقيم ثيودور أدورنو في كتابه **النظرية الجمالية** اعتراضات مهمة ضده.

(33) *Philosophische Rundschau*, 10 (1963), 225-37.

(34) Reiner Wiehl, "Uber den Handlungsbegriff als Kategorie der Hegelschen Aesthetik," *Hegel-Studien*, 6 (1971), 135-70, esp. 138.

أنواع الفنّ[35]؟ لقد وضّح ڤايل، على نحو مقنع، أن الصلة الرابطة بين الفنّ ومسرحة الفكر الجدلي وُجدت في مفهوم الفعل action الذي هو مفهوم مركزي في الفنّ المسرحي. في الحقيقة، هذه واحدة من الاستكناهات العميقة التي تومض خلال التنظيم المفهومي لعلم الجمال لدى هيغل. ومما له دلالة ليست بالهَينة هو أن هذا التحول أشير إليه سلفاً حين ظهرت السمة اللغوية بحد ذاتها للمرة الأولى، وكان ذلك في الشعر الغنائي. فما لا شكّ فيه أن الفعل لا يمثَّل، في الأشعار الغنائية، وتكون نوعية الفعل فيما يسمى اليوم «فعل الكلام» الذي يصف الشعر الغنائي أيضاً غير بارزة. إن ما يشكل العَفْوية الملغزة للعمل - في جميع الفنون اللفظية، مقارنةً بالمواد العصية التي تحقق فيها الفنون التشكيلية نفسها - هو أن لا أحد يفكر في الكلام كفعل. ويقول ڤايل بحقّ، «إن الشعر الغنائي هو عرض فعل الكلام الخالص، وهو ليس عرض أداء ما في شكل فعلِ كلامٍ» (كما هو الحال في المسرح).

غير أن معنى ذلك هو ما يأتي: اللغة بوصفها لغة تظهر للعيان هنا.

بهذه الطريقة تنشط علاقة بين الكلمة والمفهوم بحيث تسبق العلاقة بين المسرح والجدل التي رسمها ڤايل[36]. وإنه لفي الشعر الغنائي تظهر اللغة في ماهيتها الخالصة، ولذلك فإن جميع إمكانيات اللغة، وحتى إمكانيات المفهوم، متضمّنة فيه جنينياً، إذا جاز القول. لقد امتلك هيغل سلفاً هذه البصيرة الأساسية عندما أدرك أن اللغة، على عكس «مادة» الفنون الأخرى، تدل على كليانية ما.

---

(35) [See my On the Contribution of Poetry to the Search for Truth," pp. 105-15, and "Philosophy and Poetry," pp. 131-39, in *The relevance of the Beautiful*, tr. Nicholas Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1986):

وانظر مقالة لي أحدث بعنوان "Die Poese im Hegelschen System der Künste," في كتابي دراسات هيغلية، ص 21، (1986).

(36) [See Text and interpretation," tr. Dennis Schmidt, in *The Gadamer-Derrida Encounter: Texts and Comments*, ed. Diane Michelfelder and Richard Palmer (Albany: SUNY Press, 1988)].

هذه البصيرة هي التي كانت قد أدّتْ بأرسطو ـ على الرغم من الأسبقية التي تمتلكها الرؤية من بين الحواس الطبيعية ـ إلى أن عزا أسبقية خاصة للسمع؛ لأن السمع يواكب اللغة وكلَّ شيء، وليس الشيء المرئي فقط.

ومن دون شك، لم يميز هيغل الشعر الغنائي، على نحو خاص، فيما يتعلق بأسبقية اللغوي هذه. فقد كان شديد التأثر بمثال الطبيعية التي مثّلها غوته لعصره، ولذلك رأى القصيدة الغنائية تعبيراً ذاتياً عن العالم الداخلي. ولكن الكلمة الغنائية، في الحقيقة، هي لغة بمعنى نموذجي. وهذا واضح وضوحاً خاصاً من حقيقة أن الكلمة الغنائية يمكن أن ترتفع إلى مستوى مثال شعر خالص. وذلك لا يناسب الشكل المتطور للجدل، والمسرح كذلك، بل يناسب الأساس التأملي للجدل برمته. والحضور الذاتي نفسه للعقل يحدث في الحركة اللفظية للقصيدة «الخالصة». لفت أدورنو أيضاً الانتباه إلى الصلة بين العبارة الغنائية والعبارة الجدلية التأملية؛ وقد فعل مالارميه، قبل أيٍّ منهم، الشيء نفسه.

ثمة شيء آخر يشير إلى الاتجاه نفسه، وهو يتعلق بالدرجة التي تكون بها الأنواع المختلفة من الشعر قابلة على الترجمة. إن معيار «الفعل» الذي استمده ڤايل من هيغل نفسه هو المعارض لهذا المعيار تقريباً. وبأيّ حال، لقد اتُّفق على أنه كلما قارب الشعر الغنائي مثال الشعر الخالص، استعصى على الترجمة: بمعنى أوضح، إن الصوت والمعنى متلاحمان هنا لدرجة أنهما لا يتجزآن.

لقد عملتُ أشياء أخرى في هذا الاتجاه، مع أنني لم أكن أعمل وحدي بالتأكيد. إن التمييز بين «دلالة المطابقة ودلالة الإيحاء» الذي استعمله ويليك ووارين يتطلب، بصريح العبارة، تحليلاً أكثر دقة. وكنتُ قد تفحّصتُ الأنماط المتنوعة من السمة اللغوية، لاسيما أهمية الكتابة بالنسبة لمثالية اللغة. وتوصّل پول ريكور حديثاً إلى النتيجة نفسها: تؤكد المكتوبية writtenness هوية المعنى وتُلغي الجانب النفساني للكلام. ويصبح بذلك واضحاً لماذا لم تتبنَّ التأويلية في المسلك الفكري لدى شليرماخر، ولاسيما دلتاي ـ على الرغم من أنهما كانا مأخوذيْن بعلم النفس ـ المشروع الرومانسي لتأسيس التأويلية على حوار حيّ، بل عادا بالأحرى إلى «تفوّهات عن الحياة مثبّتة في الكتابة» ومؤكدة من طرف التأويلية القديمة. عدّ

دلتاي، نسبياً، تأويل الشعر انتصاراً للتأويلية. وبالمقابل، كنتُ قد أشرتُ إلى «الحوار» بوصفه بنية للفهم اللفظي وميّزتُه بوصفه جدل السؤال والجواب. وذلك يتكشف عن كونه يصدق تماماً على «الوجود نحو النصّ Being-toward-the-text» الخاص بنا. والسؤال الذي يطرحه النص علينا في التأويل يمكن أن يُفهَم حينما يُفهَم النص، على العكس، كجواب عن سؤال حسب.

ليس من قبيل المصادفة أن العمل الفنّي اللفظي يأخذ موقع الصدراة هنا. وبمعنى أساسي، فإن الفنّ الشفهيّ هو فنّ مثله مثل الأدب، وهو مستقل عن المسألة التاريخية المتعلقة بالشعر الشفهي. وأنا أدعو هذا الضرب من النصوص بالنصوص «البارزة».

إن ما استحوذ على اهتمامي لسنوات، وما بحثتُه في محاضرات متنوعة غير منشورة بعدُ («الصورة والكلمة»، «وجود القصائد»، «عن حقيقة الكلمة»، «الكلام الفلسفي، والديني، والشعري») هي المشكلات الخاصة بالنصوص البارزة. ومثل هذه النصوص تثبّت فعل الكلام الخالص؛ ولذلك تكون لها علاقة بارزة بالكتابة. ففيها تكون اللغة حاضرة بطريقة تختفي فيها علاقتها الإدراكية بالمعطى، تماماً مثلما تختفي العلاقة التواصلية بالمخاطَب. والعملية التأويلية الكلية لتشكيل وصهر الآفاق، التي أوضحتُها مفهومياً، تطبق على مثل هذه النصوص البارزة أيضاً. وأنا أنآى بنفسي عن الرغبة في إنكار أن الطريقة التي يتكلم فيها عمل الفنّ لعصره ولعالمه (أي ما سمّاه هانز روبرت ياوس بـ«سلبيته[37] *negativity*») هي التي تحدد معناه على نحو مشترك، بمعنى تحديد طريقة كلامه إلينا. وذلك بالضبط هو لبّ الوعي المتأثر بالتاريخ: أي مسألة التفكير في العمل وتأثيره كوحدة للمعنى. إن ما وصفتُه بصهر الآفاق كان الشكل الذي تحقق فيه هذه الوحدة نفسها فعلياً، والذي لا يتيح للمؤوِّل الكلام على معنى أصليّ للعمل من دون الاعتراف بأن المعنى الخاص بالمؤوِّل، في فهمه، يدخل في هذا الأمر أيضاً. يسيء المرء فهم هذه البنية

(37) Hans Robert Jauss, Literaturgeschichte als Provokation" (1970) [and *Asthetische Erfahrung und litrarische Hermeneutik* (Frankfurt, 1979)].

التأويلية الرئيسة عندما يعتقد بأن منهجاً تاريخياً أو نقدياً يمكن أن يُستخدَم لـ«كسر» دائرة الفهم (وهذا هو الأمر الذي أكّده كيميرل حديثاً[38]). لا يختلف ما وصفه كيميرل بالمطلق عمّا سمّاه هيدغر «بلوغ الدائرة بالطريقة الصحيحة»؛ أي لا عن طريق تحديثها على نحو يشكل مفارقة تاريخية، ولا عن طريق تحريفها لتناسب التصورات القبلية الخاصة بأحدهم. إن تحقيق الأفق التاريخي لنصّ ما هو دائماً صهر للآفاق. ولا يمكن للأفق التاريخي أن يحدد نفسه مقدّماً. وفي التأويلية الأحدث، يُعرَف ذلك بإشكالية الفهم المسبق.

والآن، هناك، في حالة النص البارز، شيء آخر حيوي يقتضي تفكيراً تأويلياً. إن «تعليق» العلاقة الفورية بالواقع ـ الأمر الذي تحدده اللغة الإنجليزية، بتوجه مفكريها الاسمي نحو الفكر واللغة، بكلمة «تخيّل fiction» ـ لا تُظهر حقيقةً تعليقاً ولا إضعافاً لفورية فعل الكلام، بل تُظهر، على العكس، «تحققه» البارز. وفي الأدب كله، يبقى هناك «مخاطَب» ضمني؛ وهو لا يعني متسلّم الرسالة بل كل متلقٍّ راهن ومستقبلي. وحتى لو كُتبت المآسي الكلاسيكية لمهرجان معين وتحدّثت بالتأكيد إلى مجتمع خاص، فإنها لم تكن لوازم مسرحية تُستخدَم مرة واحدة أو حتى أنها تُحفَظ في المخزن لاستخدام آخر. إذ يمكن أداء هذه المآسي في إنتاج جديد وقراءتها كنصوص، لا من جراء الاهتمام التاريخي، بل لأنها ما زال لديها بالتأكيد شيء يقال.

كان عدم تحديد قانون معين للمحتوى الخاص بالنصّ الكلاسيكي هو الذي شجّعني على تحديد الكلاسيكي كمقولة أساسية للتاريخ الفعّال. بالأحرى، كنتُ أسعى إلى أن أُظهر ما يميّز عمل الفن، لاسيما النص البارز، من المواد التراثية الأخرى المنفتحة على الفهم والتأويل. وجدل السؤال والجواب الذي درستُه لم يكن جدلاً دون أساس هنا، وإنما هو جدل معدّل: فالسؤال الأصلي الذي يجب أن يُفهَم نصّ ما كجواب له، كما بيّنتُ سابقاً، يتمتع بتفوق أصلي على أصوله

(38) Heinz Kimmerle, *Die Bedeutung der Geisteswissenschaft für die Gesellschaft* (1971), pp. 71ff.

ومتحرر من هذه الأصول. ومن الصعب أن يعني هذا أن «العمل الكلاسيكي» متاح فقط بطريقة مواضعاتية لا رجاء منها أو أنه يشجع تصوراً منسجماً ذا توكيد متجدد عن «الإنسان الكليّ». بالأحرى، فإن شيئاً ما «يتكلم» فقط عندما يتكلم «على نحو أصيل»، أي «كما لو كان يقول شيئاً ما لي خاصةً». وهذا لا يعني أن ما يتكلم بهذه الطريقة يقاس بمعيار يتجاوز التاريخ. والعكس هنا هو الصحيح: فما يتكلم بهذه الطريقة هو الذي يضع المعيار. وتلك هي المشكلة. وفي مثل هذه الحالات، يزعم السؤال الأصلي الذي يُفهَم النصّ كجواب عنه، يزعم هوية المعنى الذي يتوسّط دائماً بين أصله والحاضر. وفي محاضرتي التي ألقيتُها في زيورخ في العام 1969 بعنوان «كينونة الشعريّ»، أشرتُ إلى أن التمييزات التأويلية ضرورية لمثل هذه النصوص»[39].

ولكن، يبدو لي البعدُ التأويلي وثيقَ الصلة بالمناقشات الحالية عن علم الجمال من جوانب أخرى أيضاً. وعلى نحو دقيق، حينما أصبحت نزعة «مناهضة الفنّ» ـ مثل فنّ البوب والهابننغ ـ هي البدعة السائرة بين الناس، وحين كانت أشكال الفنّ، حتى في الأنواع التقليدية، ترغب في السخرية من التصورات التقليدية للعمل ووحدته وتتحدى الفهم الأحاديّ المعنى برمته، فإن على التفكير التأويلي أن يتساءل عن معنى هذه الادعاءات. وسيكون الجواب في أن التصور التأويلي للعمل يبقى قابلاً للتطبيق لأمد طويل مادامت هذه النتاجات يمكن أن توصف بأنها قابلة للتعيين والتكرار، وتستحق التكرار. مادامت هذه النتاجات التي تحاول أن تكون بتلك الحال هي نتاجات محكومة بالبنية التأويلية الأساسية التي تفهم الشيء كما يبدو، فإن شكلها التكويني لا جديد فيه جذرياً. لا يختلف حقيقةً مثلُ هذا «الفنّ» عن أشكال الفنّ الأدائي التي مُيِّزتْ قديماً، مثل الرقص، تلك التي تُقيَّم بطريقة يحاول فيها حتى الارتجال، الذي لا يتكرر، أن يكون ارتجالاً «جيداً»؛ وذلك يعني، مثالياً، أن يكون متكرراً، ومؤكداً نفسه كفنّ في التكرار. وها هنا تمييز مرهف بحاجة إلى أن نستلّه من تواريه الخادع والمخاتل. إذ ثمة

(39) انظر أيضاً "Wahrheit und Dichtung," *Zeitwende*, 6 (1971) [*GW*, VIII].

شيء يجب أن يُفهَم. هذا الشيء يمكن مفهمته، ومحاكاته. بل هو نفسه يحاول أن يكون ماهراً وجيداً. لكن تكراره، بحسب هيغل، يصبح «بلا طعم، مثل خدعة اكتُشف أمرها». والحدّ الفاصل بين عمل الفنّ والخداع قد يكون مائعاً تماماً، وربما لا يعلم أغلب المعاصرين ما إذا كانت فتنة إنتاج ما هي مجرد حيلة أم ثراء فنيّ. غالباً ما يستخدم الإعلام الفني، أيضاً، كإعلام في سياقات عملية حسب، كما هو الحال في فنّ الملصق الإعلاني، وفي أشكال الإعلانات التجارية والسياسية.

من مثل هذه الوظائف للإعلام الفني، يبقى ما نسميه عملاً فنياً متميزاً تماماً. حتى إذا وُجدت، مثلاً، تماثيل الآلهة، والأناشيد التي ينشدها الكورس، والمأساة والملهاة الإغريقية ضمن أنظمة ثقافية، وحتى إذا كان كل «عمل» ينتمي أصلاً إلى سياق حياة ماضية، على الرغم من ذلك، فإن مذهب اللاتمييز الجمالي يدلّ ضمناً على أن هذه الصلة بالماضي هي، إذا جاز التعبير، صلة محفوظة في العمل نفسه. وكان العمل يضمّ، حتى في أصله، «عالمـه» في ذاته وكان لذلك مقصوداً لذاته، كما في هذا التمثال لفيدياس، وهذه المأساة لإسخيلوس، وهذه القطعة الموسيقية لباخ. إن التكوين التأويلي لوحدة العمل الفني هو تكوين ثابت في خضمّ جميع التبدلات الاجتماعية لصناعة الفنّ. ويظلّ هذا أيضاً تأليهاً للفنّ داخل دين الثقافة، ودالاً على العصر البورجوازي. وحتى التحليل الأدبي الماركسي يجب أن يلتفت إلى هذا الثبات، وهو أمر شدّد عليه لوسيان غولدمان بحقّ[40]. فالأدب ليس أداة بيد الإرادة السياسية الاجتماعية؛ والفنّ يوثّق الواقع الاجتماعي عندما يكون فناً حقيقةً، وليس عندما يُستخدَم كأداة.

أضفيتُ، في عملي، حيوية على المفاهيم «الكلاسيكية» مثل «المحاكاة» و«التمثيل»، ولم يكن ذلك من أجل الدفاع عن الأفكار الكلاسيكية، بل من أجل تجاوز التصور البورجوازي للجمالي بوصفه ديناً ثقافياً. وقد فُهم هذا الوضع كنوع من أنواع الارتداد إلى نزعة أفلاطونية أبطلتها، بلا شك، النظرة الحديثة للفن. غير أن الأمر لا يبدو لي يسيراً تمام اليُسْر. فمذهب التعرّف الذي بني عليه التمثيل

(40) Lucian Goldmann, *Dialektische Untersuchungen* (1968).

المحاكاتي يلمح فقط إلى ما يعنيه فهم الادعاء بكينونة تمثيل فنيّ. ويعدّ أرسطو ـ الذي استمدّ الطبيعة المحاكاتية للفنّ من متعة التعلّم ـ الشاعر مختلفاً عن المؤرخ في أنه يصوّر الأشياء لا كما حدثت، بل كما يمكن أن تحدث. وعليه، هو يعزو للشعر كلية لا علاقة لها بالميتافيزيقا الجوهرية الكامنة في المفهوم الجمالي الكلاسيكي للمحاكاة. وتشير الفكرة الأرسطية عن صياغة المفهوم، ذات المشروعية التأويلية التي تبدو لي غير قابلة للجدل، تشير بالأحرى إلى بُعد من أبعاد الممكن، ولذا هي تشير أيضاً إلى نقد الواقع (وهو نقد ليست الملهاة القديمة هي وحدها التي منحتنا عنه ذوقاً قوياً)؛ حتى لو ادعى قسم واسع من نظرية المحاكاة الكلاسيكية أن أرسطو هو نموذجها.

غير أني سأتوقف هنا. فالحوار الجاري لا يجوز أن تكون له خاتمة. وسيكون تأويلياً بائساً ذاك الذي آمن بإمكان أن تكون، أو وجب أن تكون، له الكلمة الأخيرة.



ثبت المصطلحات المهمة

الإبستمولوجيا (الإبستمولوجي، المعرفي) Epistemology: 126 ـ 127، 313، 314، 347، 349، 354، 647 ـ 648.
الاختزال الظاهراتي Phenomenological reduction: 345، 354.
الاختلاف الأنطولوجي Ontological difference: 188، 358.
الأداء Performance: 189 ـ 192، 195، 211، 215، 228 ـ 229، 251.
الأدب Literature: 243 ـ 249، 514.
الاستعارة Metaphor: 138، 559.
الأسطورة Myth: 144 ـ 145، 181، 211، 378 ـ 379، 463، 650 ـ 652.
علم الأسطورة Mythology: 141، 154، 650 ـ 652، 661.
الأسلوب Style: 57، 92، 396، 633 ـ 638.
الإصغاء (الاستماع) Hearing: 482، 598.
الإصلاح Reformation: 258 ـ 259، 383.
الإعلان Proclamation: 446، 556 ـ 557، 652، 672 ـ 673.
الأفق Horizon: 343 ـ 344، 412 ـ 417، 491، 496 ـ 497، 519.
الأفلاطونية المحدثة Neo-Platonism: 219، 291، 552، 565، 623، 644 ـ 645.
أليثيا [إنكشاف الحقيقة] Alethia: 592، 622 ـ 623.
الانتماء Belonging: 206 ـ 207، 364 ـ 366، 398 ـ 399، 404، 425 ـ 426، 444، 544، 593 ـ 595، 597 ـ 599.
إنصهار الآفاق Fusion of horizons: 417 ـ 418، 497 ـ 498، 521، 731.
أنطولوجيا أساسية Fundamental ontology: 312، 357.
الانفتاح Openness: 372، 389، 409.
إنفتاح التجربة Openness of experience: 475، 581.
إنفتاح السؤال Openness of the question: 383 ـ 385، 498.
إنفتاح الوعي المتأثر تاريخياً: 457، 481 ـ 482.
الانقذاف Thrownness: 363.
أوهام السوق idola fori: 468.
البلاغة Rhetoric: 68 ـ 70، 133 ـ 134، 261، 276 ـ 277، 499، 625، 720.
البنية Structure: 190 ـ 191، 211، 316 ـ 317، 326، 398.

بور رويال Port Royal: 68.

التاريخ الفعال Effective history: 411 ـ 412.

التأمل (الفلسفة التأملية) Speculative: 602 ـ 609.

التأويل Interpretation: 194 ـ 195، 271، 304 ـ 305، 418 ـ 422، 443 ـ 444، 451 ـ 453، 507 ـ 512، 520، 522، 609، 654 ـ 655، 668، 683، 686.

تأويل الشعر interpretatin of poetry: 305، 687 ـ 688.

التأويل والفهم: 269، 512 ـ 514، 520، 522 ـ 523، 609.

التأويل القواعدي Grammatical interpretation: 273.

التأويل المعياري، والمعرفي، والمعاد إنتاجه: 421 ـ 422، 523.

التأويل النفسي Psychological interpretation: 237 ـ 274، 305.

الجانب اللغوي للتاويل Linguistic aspect of interpretation: 521.

التأويلية Hermeneutics: 249 ـ 254، 257 ـ 310، 402 ـ 409، 418 ـ 422، 439 ـ 458، 505 ـ 529، 647 ـ 692.

التأويلية الرومانسية Romantic hermeneutics: 258 ـ 310، 317، 338 ـ 339، 420، 646.

التأويلية القانونية Legal hermeneutics: 93 ـ 94، 419، 422، 439 ـ 458، 647، 653 ـ 654، 662.

التأويلية اللاهوتية Theological hermeneutics: 258، 419 ـ 422، 446، 511، 652 ـ 653، 666 ـ 667.

التثقيف Bildung (Cultivation): 59 ـ 60، 108.

التثقيف التاريخي historical cultivation: 53 ـ 54، 66 ـ 67.

التثقيف الجمالي aesthetic cultivation: 66 ـ 67، 146 ـ 154.

التجربة Experience (Erfahrung): 168، 464 ـ 482، 544، 591 ـ 592.

تجربة الأنت Experience of Thou: 478 ـ 480.

التجربة التاريخية Historical experience: 314 ـ 315، 336 ـ 338.

التجربة التأويلية Hermeneutical experience: 464 ـ 482، 506، 601 ـ 603.

سلبية التجربة Negativity of experience: 472 ـ 473.

التراث Tradition: 258 ـ 259، 310، 380 ـ 387، 403 ـ 404، 410، 451 ـ 452، 478 ـ 482، 512 ـ 514، 519، 575، 599، 682 ـ 683، 687، 714، 725.

التراجيديا/ التراجيدي Tragedy/Tragic: 204 ـ 211، 477.

التربية Paideia: 616.

الترجمة Translation: 506 ـ 512، 519، 675، 730.

التطبيق Application: 82 ـ 83، 271، 418 ـ 421، 427 ـ 428، 445 ـ 446، 448 ـ 450، 456 ـ 458، 528، 665 ـ 666.

التعالق (التلازم) Correlation: 343.

التعبير Expression: 105 ـ 106، 306، 310، 318، 323 ـ 325، 331 ـ 332، 361، 452، 518، 604، 644 ـ 646.

تعبير القوة Expression of power: 295 ـ 296، 306.

التمثيل Representation: 105، 110 ـ 111، 130 ـ 131، 137 ـ 138، 179 ـ 195، 215 ـ 222، 229، 233 ـ 238، 243، 298، 536، 613، 623، 644 ـ 645.

التمييز الجمالي Aeshtetic differentiation: 150 ـ 153، 190 ـ 191، 204، 212 ـ 213، 218، 231، 235، 523، 614، 709، 734.

التناهي والتجربة التاريخية Finitude and historical experience: 167، 196، 327 ـ 330، 381، 477، 592 ـ 593، 680.
التناهي واللغة: 593 ـ 594.
التوبوس Topos: 563.
الثقافة Culture/Formation/Bildung: 57 ـ 69، 89 ـ 90، 146 ـ 154.
الجدل Dialectic: 272، 275، 459، 516، 532 ـ 533، 551 ـ 552، 556 ـ 557، 593 ـ 594، 597، 602 ـ 604، 609 ـ 610، 687، 709.
الجمال الحر والجمال التابع Free and dependent beauty: 101 ـ 103.
جمال الطبيعة والفن Beauty of nature and art: 101، 107 ـ 108، 116 ـ 118، 619.
الجمال الطبيعي Natural beauty: 108 ـ 111، 116 ـ 118، 618 ـ 619.
الجميل Kalon: 616 ـ 617.
الحجب أو الطيّ Complicatio: 566.
حدث اللغة Event of language: 597 ـ 598، 607 ـ 609، 675.
الحدس Intuition: 82.
الحس المشترك Common sense: 69 ـ 83، 85 ـ 86.
الحسّ المشترك Sensus Communis: 69 ـ 83، 85، 88 ـ 89، 99.
الحضور (الوجود بوصفه حضوراً) Parousia: 204، 621.
حفظ الذات Self-preservation: 350 ـ 351.
الحكم (ملَكة) Judgment: 72، 77، 83 ـ 89.
الحكم الأخلاقي: 437.
الحكم التأملي: 84 ـ 85، 94، 114.
ملَكة الحكم الجمالي: 84 ـ 85، 92 ـ 95، 113 ـ 114.
الحكمة العملية Phronesis: 70 ـ 72، 429هـ، 435هـ، 542هـ، 692، 707.
الحكمة النظرية Sophia: 70 ـ 71.
الحياة Life: 80 ـ 81، 123 ـ 124، 127 ـ 128، 273، 302، 315 ـ 316، 320 ـ 321، 327، 331 ـ 332، 340 ـ 354، 359 ـ 360، 648 ـ 649، 668.
فلسفة الحياة Life philosophy: 124، 312، 326 ـ 339، 648.
الخبرة experience (Erlebnis): 120 ـ 132، 316 ـ 317، 328، 331، 349، 382.
تاريخ الخبرة: 120 ـ 125.
الخبرة التأويلية: 506.
الخبرة الجمالية 132 ـ 133، 162 ـ 163.
الخبرة واللغة: 547.
مفهوم الخبرة: 126 ـ 132.
خصومة القدماء والمحدثين Querelle des anciens et des modernes: 71، 246، 263، 681.
الخوف Phobos: 207.
الخير، فكرة الخير Good/Idea of good/ Agathon: 72 ـ 73، 423 ـ 425، 616 ـ 617، 665، 690.
الدائرة التأويلية Hermeneutic circle: 278 ـ 280، 367 ـ 369، 399 ـ 401.
الدزاين، (الوجود ـ هناك) Dasein (There-being): 354، 357 ـ 366، 671، 677.
دولة المدينة Polis: 686.
الذاتية/ النزعة Subjectivism: 163، 166 ـ 169، 223، 320، 596، 656، 678.
الذاكرة Memory: 64 ـ 65، 468، 554.
الذوق Taste: 79، 85، 88 ـ 97، 115 ـ 120، 146، 150 ـ 151.
الرأي Doxa: 487.

الرمز/ الرمزي Symbol/Symbolic: 57، 134 - 143، 236 - 238.
الرواية Novel: 244.
الروح Soul: 594.
الرومانسية (النزعة) Romanticism: 285 - 286، 377 - 379، 652.
رؤية العالم Worldview: 287، 380، 459، 575، 593 - 594.
الزخرفة العربية Arabesque: 102 - 103، 159.
الزمان/ الزمانية Time/Temporality: 196 - 205، 357 - 358، 676.
السجية Ethos: 424.
السخرية Irony: 688.
السؤال - الجواب Answer - Question: 409، 483 - 502.
سوء الفهم Misunderstanding: 271 - 272، 371 - 372.
السوفسطائية Sophism: 68، 462 - 463، 470، 531، 682.
الشاعر - الفيلسوف 379.
الشاعر - المؤرخ: 303.
الشروع Projection: 353.
الشروع المنقذف Thrown projection: 366.
الشعر: 191، 244، 276، 607 - 608،
الشفقة eleos: 207.
الشيء Thing: 591.
الصورة الشخصية Portarait: 225 - 226.
الظاهراتية Phenomology: 148، 340 - 366، 648، 656.
العبقرية Genius: 114 - 120، 138، 160 - 162، 276 - 277، 280، 656.
العدالة Epiekeia/Equity: 431.
العقل (النوس) Nous: 81، 200، 436.
العقل Reason: 79 - 80، 377، 385، 459 - 460، 525، 543، 550، 604.
العقل الفعال Intellectus agens: 623.
العلامة Sign: 234 - 236، 516، 539 - 540.
العلم الطبيعي Natural science: 69، 97، 311 - 314، 333 - 339، 359، 390 - 392، 449، 585 - 592، 595 - 596، 647، 656، 687، 702 - 703، 711.
العلوم الإنسانية Human sciences: 49 - 56، 73، 97، 149، 166 - 168*، 250، 312 - 314، 329 - 330، 334 - 339، 391 - 392، 448، 454، 614، 647 - 648، 656.
عملية التجربة الجدلية Dialectical process of experience: 472 - 476.
الغائية Teleology: 278 - 289.
الفضيلة Arete: 424.
الفلسفة الأسكتلندية Scottish philosophy: 76.
فلسفة الحياة Philosophy of life: 124، 312، 326 - 339، 648.
فلسفة اللغة Philosophy of language: 526 - 528، 571.
فلسفة الهوية Identity philosophy: 352، 648.
الفن Art: 107 - 119، 146 - 154، 161 - 162، 323 - 324، 332، 414 - 415، 572.
تاريخ الفن History of art: 213 - 215.
فن الخبرة Art of experience (Erlebniskunst): 133، 145 - 146، 153.
فن الفهم Art of understanding: 250 - 251، 274 - 275، 515.
فن الكتابة Art of writing: 248 - 249، 515 - 516.
فن المساءلة والجدل Art of questioning and dialectic: 487 - 491.

الفهم Understanding: 103، 111، 161 ـ 162، 244، 264، 269، 276 ـ 280، 301 ـ 302، 307 ـ 310، 360 ـ 362، 375، 402، 406، 423، 604، 667، 683 ـ 685.

الفهم الذاتي Self-understanding: 163 ـ 164، 197، 595 ـ 596، 671 ـ 672.

الفهم المسبق Fore-understanding: 367 ـ 368، 402 ـ 403، 670.

الفيض Emanation: 219، 552، 646.

الفيلولوجيا Philology: 258، 267، 280 ـ 282، 422، 451 ـ 458.

القانون (الناموس) Nomos: 462.

القانون الطبيعي Natural law: 53، 374، 431 ـ 433، 664 ـ 665، 681، 692.

القدرة Subtilitas: 271، 418.

القدرة/ القوة (العقلية) Dunamis: 72 ـ 73، 541، 722.

القراءة/ القارئ Reading/Reader: 244 ـ 245، 279، 371 ـ 372، 457، 514 ـ 515.

القصدية Inetntionality: 127، 319، 340 ـ 343،

القواعد Grammer: 563.

القوة energia: 183، 306، 320، 327، 340، 572.

الكانطية المحدثة Neo-Kantianism: 54، 120، 344، 353، 356، 500، 648، 649، 702.

الكتابة (الكلمة المكتوبة) Writing (written word): 244 ـ 249، 376، 512 ـ 519، 665، 687 ـ 690، 730.

الكفاح Orexes: 424.

الكلمة Word: 446، 530 ـ 531، 544 ـ 557، 546 ـ 570، 593 ـ 595، 623 ـ 624، 674 ـ 675.

الكليّ ـ الجزئيّ Whole-part: 130 ـ 131، 259، 277، 287، 317، 399، 595، 401، 665.

الكلية Universality: 60 ـ 61، 67، 71، 84 ـ 88، 97 ـ 100، 130، 141، 149، 277، 423.

اللاهوت Theology: 197، 257 ـ 258، 261، 546، 666 ـ 671.

اللعب/ المسرحية Play: 99، 171 ـ 182، 188 ـ 190، 205 ـ 207، 638 ـ 640، 709.

اللغة Language: 285، 501 ـ 502، 557، 592، 599 ـ 601، 709.

لغة أولية Primal language: 578.

لغة الإيمان Language of belief: 673 ـ 674.

لغة التراث Language of tradition: 512.

لغة الطبيعة Language of nature: 108 ـ 109، 613.

اللغة والكلمة Language and verbum: 546 ـ 557، 623.

اللغة واللوغوس Language and logos: 530 ـ 545، 593.

وقائعية اللغة factualness of language: 579، 588.

اللفظية Verbalism: 596.

اللوغوس (العقل، الكلمة) Logos: 314، 423، 469، 530 ـ 545، 559 ـ 560، 592.

الماركسية Marxism: 448، 734.

المباشرة الجمالية Aesthetic immediacy: 212، 523.

المتعة الجمالية Aesthetic interest: 107 ـ 108، 629 ـ 630.

المتفرج Theoros: 199 ـ 200.

المحادثة/ الحوار Conversation/Dialogue: 272، 275، 488 ـ 491، 505 ـ 512،

687 ـ 688، 731.
المحادثة والحوار التأويليان : 488 ـ 491، 509 ـ 511، 598 ـ 600، 673.
المُخاطَب Adressee : 450 ـ 451.
المدنس Profane : 231 ـ 233.
المرآة Mirror : 217 ـ 219، 554، 603.
الصورة المرآوية Mirror image : 218 ـ 219.
المسافة الزمانية Temporal distance : 279، 398، 405 ـ 408، 423.
المشاركة Methexis (Sharing, Participation) : 199 ـ 200، 302، 307، 398 ـ 400، 514، 610، 621.
المعاصرة [التعاصر]Contmporaneity : 203 ـ 204، 518 ـ 519، 726 ـ 727.
المعرفة بوصفها هيمنة Knowledge as domination : 422، 585.
معرفة الطبيعة الإنسانية Knowledge of human nature : 478.
المعرفة المطلقة Absolute knowledge : 254، 326، 341، 411، 458 ـ 461، 596 ـ 597.
المعنى/ الدلالة Significance : 127 ـ 129، 156، 342، 536 ـ 537، 563 ـ 564.
المعنى/ الرأي Meaning/Opinion : 370 ـ 372، 402.
المقدّس Sacred : 231 ـ 232.
المنطق، القياس المنطقي Logic, Syllogistic : 487، 557 ـ 558، 689.
اللغة المنطقية Logical language : 541 ـ 542.
المنهج Method : 52 ـ 56، 67، 257، 263، 267، 356، 389، 424، 467 ـ 468، 479، 595 ـ 596، 649، 655 ـ 656، 701، 710.
المهارة/ تقنية Techne/Technique : 263، 368 ـ 369، 708.
المهارة/ فنّ Techne/ Ars : 426 ـ 427،
436، 470.
موسيقى الحجرة Chamber music : 182.
الموسيقى المطلقة Absolute music : 158.
الموضوع الجمالي، العمل الفني aesthetic object, Work of art : 149 ـ 151، 161 ـ 163، 168 ـ 169، 176، 180 ـ 181، 196.
الميتافيزيقا Metaphysics : 357 ـ 358، 594 ـ 597، 677 ـ 678.
ميتافيزيقا الجميل Metaphysics of the beautiful : 615 ـ 622.
الميتافيزيقا الدوغمائية : 604.
النبع Fountain : 552، 644.
النحت Sculpture : 230، 241.
النزعة الاسمية Nominalism : 189، 313، 567، 570، 649، 665.
النزعة الإنسانية (الإنسانوية) humanism : 57، 68، 76، 258، 282، 292، 454.
النزعة التاريخية Historicism : 286 ـ 293، 311 ـ 339، 374، 379، 409 ـ 411، 647 ـ 652، 659، 678 ـ 683، 686.
النسبية Relativism : 333، 346، 462، 465.
النسخة Copy : 215 ـ 219، 533، 535 ـ 538.
نسيان الذات Self-forgetfulness : 199 ـ 202، 204.
نسيان الوجود Forgetfulness of Being : 358، 530.
الهيغليون الشباب Young Hegelians : 354 ـ 355، 459.
وجهة النظر Point of view : 268.
الوجود Being : 167 ـ 168، 357 ـ 360، 590 ـ 591، 671 ـ 673، 676 ـ 678.
وجود أخلاقي (سلوك ثابت) Hexis : 72، 424، 435 هـ.
الوجود في ذاته Being-in-itself : 460 ـ 461،

580 ـ 582، 584 ـ 585، 614 ـ 615.
الوضعية Positivism: 650 ـ 653، 658، 676.
الوعي الجمالي Aesthetic consciousness: 97، 146 ـ 160، 162 ـ 165، 191، 195، 203، 212 ـ 214، 727.
الوعي الذاتي Self-consciousness: 129 ـ 130، 166، 253، 302، 324، 330 ـ 331، 336، 350 ـ 354، 595، 671.
الوعي المتأثر تاريخياً Historically effected consciousness: 53، 250 ـ 254، 326 ـ 339، 406 ـ 411، 458 ـ 502، 512، 519 ـ 521، 591 ـ 592، 610 ـ 611، 691، 731.
الوقائعية Facticity: 354 ـ 355، 370.

ثبت الأعلام

آبل، كارل أوتو Apel, Karl-Otto: 369 هـ، 706، 726.
إبلنغ، غيرهارد Ebeling, Gerhard: 259 هـ، 675 هـ، 652، 673، 675.
إبنغهاوس Ebbinghaus: 319.
إبن ميمون، موسى Maimonides: 688.
أدورنو Adorno, T. W.: 104 هـ، 379 هـ، 705 - 706، 728 هـ، 730.
أرسطو Aristotle: 28، 70، 72 - 74، 81، 96، 156، 172، 186 - 187، 189، 205 - 208، 210، 214، 244، 296، 300، 383، 407، 423 - 438، 469 - 473، 470، 486، 499، 545، 550، 557 - 558، 561 - 563، 578، 580، 589 - 590، 594، 596، 599، 604، 617 - 618، 621، 623، 626، 640 - 641، 645، 664 - 665، 680 - 681، 685 - 686، 690 - 692، 694، 707 - 708، 713، 715، 722، 724، 729، 734 - 735.
إرنيستي Ernesti: 261، 263.
آست، فريدريك Ast, F.: 263، 278، 401، 717.
إسخيلوس Aeschylus: 206، 468، 470، 476، 734.
الإسكندر Alexander: 598.
أفلاطون Plato: 28، 45، 68، 70، 72، 96، 185، 187 - 188، 194، 201، 296، 380، 423 - 425، 427، 433، 463، 470، 483 - 487، 490، 492، 516، 530، 532 - 535، 537، 544، 551 - 552، 557، 559 - 561، 563، 565، 579، 590هـ، 592 - 594، 601 - 602، 604، 606، 617 - 618، 620 - 623، 626 - 628، 659، 665، 681 - 682، 687 - 691، 693، 708 - 709، 715.
أفلوطين Plotinus: 643، 552 هـ.
إقليدس Euclid: 267.
ألبرت الكبير Albert the Great: 618، 623.
ألبرت، هانز Albert, Hans: 705.
ألبرتي، أل. ب. Alberti, L. B.: 214.
ألغاروتي Algarotti: 137 هـ.
ألكسيس Alexis: 221.
أناكساغوراس Anaxagoras: 470.
إنغاردن، رومان Ingarden, Roman: 193، 245.
إنغيش، كورت Engisch, Kurt: 653.

أوت Ott: 652.
أوتنغر، أم. أف. Oetinger, M. F.: 79، 83، 625.
أوتو، فالتر Otto, Walter F.: 198 هـ، 650 ـ 651، 661.
أودبريخت، رودولف Odebrecht, Rudolf: 107 هـ، 717 هـ.
أوغسطين Augustine: 40، 65 هـ، 401، 548 ـ 550، 623 ـ 624.
إيسر Esser, J.: 653، 663 هـ.
إيسقراطس Isocrates: 68.
إيسكس Essex: 639.
إيكارت، م. Eckart, M.: 517.
إيمرمان Immermann: 154.
باتش Patsch, H.: 280 هـ، 718.
باخوفين Bachofen, J. J.: 650.
بادر Baader: 146.
بارث، كارل Barth, Karl: 652، 666.
بارمنيدس Parmenides: 545، 596 ـ 597.
باري Parry: 244.
باريسون، لويغي Pareyson, Luigi: 120 هـ، 193 هـ.
باسكال Pascal: 81، 83.
بالاديو Palladio: 398.
بانوفسكي Panofsky: 634.
باوخ، كورت Bauch, Kurt: 216، 218.
باور، أف. سي. Baur, F. C.: 669.
باومغارتن Baumgarten: 84 ـ 85.
بايتندجك Buytendijk: 173.
بايسر، إي. Biser, E.: 710.
بايوملر، ألفرد Baeumler, Alfred: 98، 651.
بتي، إميليو Betti, Emillio: 38، 420، 440، 650، 653 ـ 656، 662، 706، 710.
برغسون، هنري Bergson, Henri: 77 ـ 78، 124، 130 ـ 131، 340.
بروكر، دبليو Bröcker, W.: 664 هـ، 666 هـ.
بفلوغ، غينتر Pflug, Guenther: 77 هـ.
بَكَر، أوسكار Becker, Oskar: 163 ـ 164 هـ، 356 هـ، 365 هـ، 128.
بلفنغر Bilfinger: 668 هـ.
بلوتارك Plutarch: 470، 679.
بليسنر، هلموت Plessner, Helmut: 698.
بنتلي Bentley: 265 هـ.
بندار Pindar: 227.
بنيامين، فالتر Benjamin, Walter: 38 هـ، 727 هـ.
بوبر، كارل Popper, Karl: 472 هـ، 705 ـ 706.
بودلير Baudelaire: 508.
بورتمان، أدولف Portmann, Adolf: 179 هـ.
بورك، إدموند Burke, Edmund: 377.
بوركهاردت، ياكوب Burckhardt, Jakob: 301.
بورنكام، أ. Bornkamm, H.: 284 هـ.
بورينسكي، كارل Borinski, Karl: 89 هـ.
بوفير Buffier: 77 هـ.
بوكل Buckle: 304.
بوكمان، بول Böckmann, Paul: 134 هـ.
بوكه، أي. Boeckh, A.: 274، 278، 281، 655.
بولتمان، آر. Bultmann, R.: 364، 446 ـ 447، 652، 667، 670 ـ 675.
بولص، القديس Paul, Saint: 652.
بولناو، أو. أف. Bollnow, O. F.: 196، 282، 312، 364، 321هـ، 656.
بياجيه Piaget: 698.
بيرقلس Pericles: 329.
بيرلمان، جايم Perelman, Chaim: 722هـ.
بيرنسون، برنارد Berenson, Bernard: 158هـ.
بيرنوللي Bernoulli: 81.

بيكون Bacon: 54، 74، 81، 268 هـ، 376 هـ، 466 ـ 468، 476، 588.
تاكيتوس Tacitus: 396.
ترولتش، إرنست Troeltsch, Ernst: 333، 649، 676.
تولستوي Tolstoy: 493.
توما الأكويني Thomas Aquinas: 73، 550، 552، 554، 556، 558، 566، 602 هـ، 627، 715.
تومارکن، آنّا Tumarkin, Anna: 189 هـ.
توماسياس، كريستيان Thomasius, Chrisian: 375 هـ.
تيتنز Tetens: 74، 84.
تيك Tieck: 121.
ثيبو Thibaut: 718.
ثيميسطيوس Themistius: 470.
ثيوسيديدس Thucidydes: 329.
جستي، كارل Justi, Karl: 121 هـ، 137 هـ، 231.
جنتل Gentile: 654.
جواكيم أچ. أچ. Joachim, H. H.: 664 هـ.
جورج، ستيفان George, Stefan: 124، 508، 650.
جوناس Jonas: 717 هـ.
جيمس، وليم James, William: 344 هـ، 639.
جيورجيس Georgiades: 158 هـ.
داروين Darwin: 351.
دالمبير D'Alembert: 74.
دايم، أچ. Diem, H.: 671 هـ.
درويزن، يوهان غوستاف Droysen, J. G.: 42، 53، 287، 289، 291، 298 ـ 301، 303 ـ 312، 317، 321، 328، 332، 338، 360، 391، 393، 395، 647، 656، 657.
دريدا Derrida: 194 هـ.
دلتاي، دبليو Dilthey, W.: 42، 53 ـ 54، 122 ـ 129، 250، 257 ـ 258، 261 ـ 262، 265، 270، 274، 281، 285، 287 ـ 288، 291، 302 ـ 303، 311 ـ 342، 344، 349 ـ 354، 358 ـ 360، 362 ـ 363، 368، 382، 400، 451، 456، 459، 462، 464، 481، 612، 647 ـ 649، 656 ـ 658، 660 ـ 661، 676 ـ 677، 683، 717 ـ 719، 730.
دو بوس du Bos: 137.
دوريه، أچ. Dörrie, H.: 476 هـ.
دوهيم، ب. Duhem: 52 هـ، 313.
ديسواه Dessoir: 161 هـ.
دي فرايس، جان de Vries, Jan: 651.
ديكارت Descartes: 69، 126، 334 ـ 335، 356، 373، 383 ـ 385، 596، 706.
ديمقريطس Democritus: 313 هـ، 590.
ديوتيما Diotima: 617، 687.
ديونسيوس Dionysius: 618 هـ، 623 هـ.
رابيه، جي. Rabeau, G.: 558 هـ.
رامباخ، جَيْ. جَيْ. Rambach, J. J.: 83، 418.
رانكه Ranke: 287، 289، 290 ـ 294، 296 ـ 307، 310 ـ 312، 317، 320، 327، 329، 338، 477.
رايدل، م. Riedel, M.: 79، 708، 719.
رايزلر، كورت Riezler, Kurt: 172 هـ.
روبسبير Robespierre: 725.
روثكر، إريك Rothacker, E.: 662 هـ.
روزنكرانز Rosenkranz: 119.
روسو Rousseau: 108، 123، 380، 619.
رونغه، فيليب أوتو Runge, P. O.: 154.
روهر، غونثر Rohr, Gunther: 679 هـ.
ريبانتي، جي. Ripanti, G.: 548 هـ.
ريتر، جواكيم Ritter, Joachim: 665 هـ.
ريتشل، أو. Ritschl, O.: 260 هـ، 669، 671 هـ.

ريتنر أف. Rittner, F.‎ : 710.

ريد، توماس Reid, Thomas‎ : 77.

ريديكر، مارتن Redeker, Martin‎ : 669، 717.

ريكرت، هاينريش Rickert, H.‎ : 35، 462، 648.

ريكوبوني Riccoboni‎ : 645.

ريكور، بول Ricoeur, Paul‎ : 730.

ريلكه Rilke‎ : 176 هـ، 516 هـ، 629.

زِمِلْ، جورج Simmel, Georg‎ : 124، 131، 318 هـ، 340.

زيملر Semler‎ : 261، 270 هـ.

زينون Zeno‎ : 601.

سافيني Savigny‎ : 274، 441.

سبراغ، أر. كي. Sprague, R. K.‎ : 689 هـ.

سبرنغر Spranger‎ : 719.

سبيغلبيرغ، هربرت Spiegelberg, Herbert‎ : 676 هـ.

سبينوزا، بندكت دي Spinoza, Benedict de‎ : 69، 266 ـ 268، 270 ـ 271، 273، 283، 404 هـ، 497 هـ، 645.

سبيوسيبوس Speusippus‎ : 560، 563.

ستاتشل، جي. Stachel, G.‎ : 710.

ستروس، إي. Strauss, E.‎ : 156.

ستروس، ليو Strauss, Leo‎ : 403 هـ، 646 هـ، 680 ـ 686، 688 ـ 692.

سقراط Socrates‎ : 601.

سلمسيوس Salmasius‎ : 76.

سِنْ، دي. Sinn, D.‎ : 350 هـ.

سنكلير Sinclair‎ : 645، 224 هـ.

سنيل، برونو Snell, Bruno‎ : 397 هـ.

سولزر Sulzer‎ : 645، 105 هـ.

سولغر Solger‎ : 137، 141، 143.

سيدلماير، هانز Sedlmayr, Hans‎ : 38 هـ، 159 هـ، 196، 636.

سينفت، كريستوف Christoph, Senft‎ : 669 ـ 670.

سينيكا Seneca‎ : 210.

شادفالدت Schadewaldt‎ : 590 هـ.

شافتسبري Shaftsbury‎ : 59، 75 ـ 79، 83، 85 ـ 86.

شتايغر، لوثار Lothar, Steiger‎ : 571 هـ.

شتاينتال، هرمان Steinthal, Hermann‎ : 274، 281، 718.

شتيغر، إميل Emil, Staiger‎ : 369 هـ.

شكسبير Shakespeare‎ : 116، 206، 639.

شليرماخر، أف. Schleiermacher, F.‎ : 124 ـ 125، 131، 250 ـ 254، 257، 263 ـ 265، 270 ـ 286، 288، 310 ـ 311، 318، 325، 337 ـ 338، 340، 384 ـ 385، 400 ـ 402، 404 ـ 406، 439، 441، 449، 451، 459، 515، 518، 609، 612، 614، 654، 655، 668، 669، 717 ـ 718، 720، 727، 730.

شليغل، فريدريك Schlegel, Friedrich‎ : 107 هـ، 118 هـ، 140 هـ، 143، 153، 176، 273 هـ، 284 هـ، 398 هـ، 482، 717.

شمت، كارل Schmitt, Carl‎ : 639 ـ 640.

شوبرت Schubart‎ : 140 هـ.

شوبنهاور، آرثر Schopenhauer, Arthur‎ : 285 هـ، 421، 596.

شوتز، ألفرد Schütz, Alfred‎ : 350 هـ.

شوسلر Schosler‎ : 119.

شولر، ألفرد Schuler, Alfred‎ : 650.

شومر، أف. Schummer, F.‎ : 89 هـ.

شون، فولفغانغ Schöne, Wolfgang‎ : 213 هـ.

شيبرغ، إريك Seeberg, Erich‎ : 493 هـ.

شيرر، فلهلم Scherer, Wilhelm‎ : 54.

شيشرون Cicero‎ : 74.

شيلر، ماكس Scheler, Max‎ : 156، 205، 422 هـ، 585.

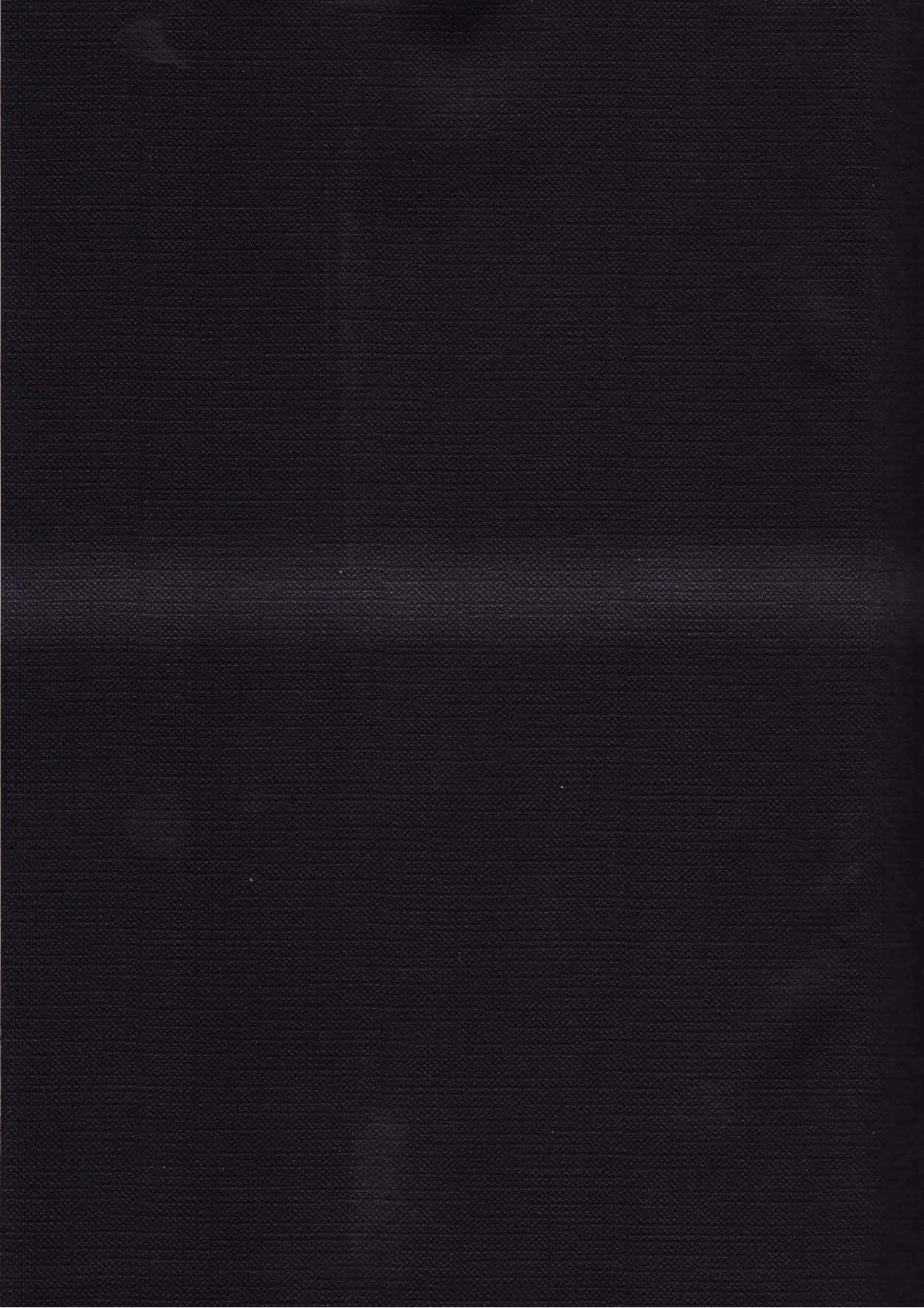
شيللر، فريدريك Schiller, Friedrich: 115، 120، 124، 139، 140، 146 ـ 150، 171.
شيلنغ Schelling: 118، 140 ـ 142، 144، 153، 164 هـ، 596، 650.
غراسيان، بالثاسار Gracian, Balthasar: 89 ـ 90.
غروثايسون Groethuysen: 719.
غروندر، كارل ـ فريدريك Gründer, Karl-Friedrich: 711.
غريم، هيرمان Grimm, Hermann: 12 هـ، 122، 410.
غوتزكو Gutzkow: 121.
غوتشيد Gottsched: 85.
غوته Geothe, J. W.: 57، 78، 120 ـ 123، 133، 139 ـ 141، 144، 154، 160 ـ 161، 246، 290 ـ 291، 596، 634 ـ 635، 730.
غوريس Görres: 651 هـ.
غوغارتن Gogarten: 671 هـ.
غولدمان، لوسيان Goldmann, Lucien: 734.
غوندرت، هيرمان Gundert, Hermann: 687.
غوندولف، فريدريك Gundolf, Friedrich: 410، 124 هـ.
غيسر، كونراد Gaiser, Konrad: 679 هـ.
غيلدسيتزر، لوتز Geldsetzer, Lutz: 718.
غيلليه Gellert: 646.
غيهلين، أرنولد Gehlen, Arnold: 683 هـ.
فابر، كَي. جِي. Faber, K. G.: 392 هـ.
فاتيمو، جي. Vattimo, G.: 718.
فاغنر، فرتز Wagner, Fritz: 650 هـ.
فالش Walch: 375 هـ، 383 ـ 384.
فاليري، ول Valèry, Paul: 160 ـ 162، 640.
فايزاكر، فيكتور فون Weizsäcker, Viktor von: 350 هـ.
فايكر، فرانز Wieacker, F.: 651 هـ، 653، 657 هـ،
فايل Wiehl: 709، 728 ـ 729، 370.
فتغنشتين، ل. Wittgenstein, L.: 44هـ، 709.
فخته، جَيْ جي Fichte, J. G.: 45، 118، 120، 124، 147، 166، 282 ـ 283، 303، 320، 322، 340 ـ 341، 355، 517، 690، 715، 717.
فرانز، هلموت Franz, Helmut: 675 هـ.
فراير، هانز Freyer, Hans: 660.
فري، داغوبيرت Frey, Dagobert: 124 هـ، 234 هـ.
فلاسيوس Flacius: 260 هـ، 718.
فلوري Fleury: 79 هـ.
فندلباند Windelband: 35، 648، 658.
فِنْك، يوجين Fink, Eugen: 202 هـ.
فنكلمان، يوهان Winckelmann, J.: 104 ـ 105، 121، 134، 137، 139، 143 هـ، 289 ـ 290، 393، 396، 649 هـ.
فوخس، إرنست Fuchs, Ernst: 652، 673 ـ 675.
فورستهوف Forsthoff: 441 هـ.
فوس، يوهان هاينريش Voss, Johann Heinrich: 379 هـ.
فوسلر، أو. Vossler, O.: 364 هـ.
فوسلر، كارل. Vossler, k.: 608.
فولكمان ـ شلوك، ك. Volkmann-Schluck, K.: 565 هـ.
فون بورمان von Bormann: 726، 728.
فيبر، ماكس Weber, Max: 637، 648 ـ 649، 711، 723.
فيترام، راينهارد Wittram, R.: 650 هـ.
فيثاغورس Pythagoras: 96، 546، 618.

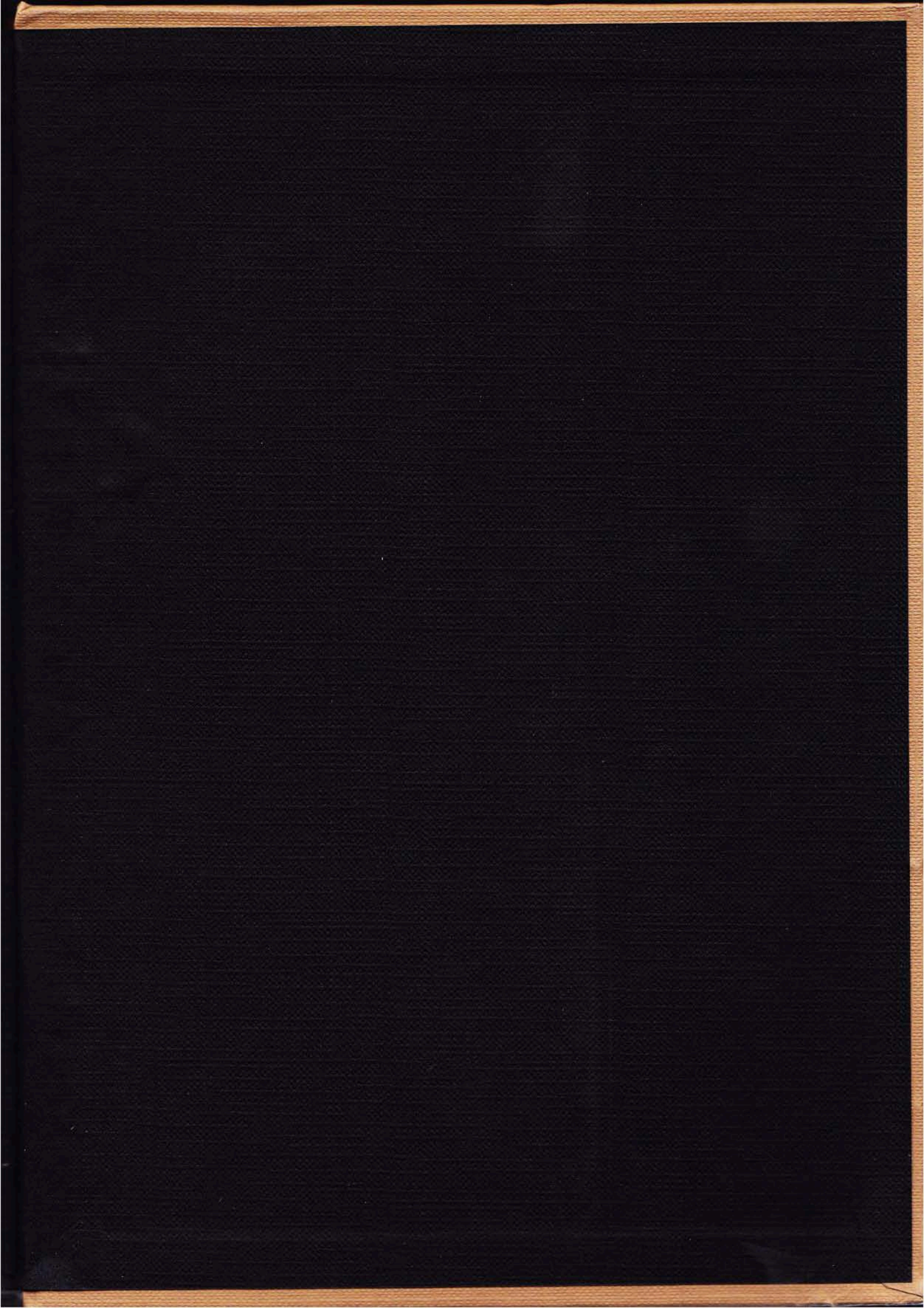
فيدله، دبليو. Weidlé, W.: 153 هـ.
فيرتهايمر، م. Wertheimer, M.: 165.
فيرنو Fernow: 139 هـ.
بِشَر ف. ت. Vischer, F. T. 144.
فيشر، كونو Fischer, Kuno 95هـ.
فيكو، جي. ب. Vico, G. B.: 69 ـ 75، 78، 85، 315، 321، 326، 381، 495، 721، 726.
فيلاسكيز، دييغو Velazquez, Diego: 231.
فيلاموفيتز Wilamowitz: 453.
فيلون Philo: 643.
فينيلون Fénelon: 79 هـ، 81.
فيورباخ Feuerbach: 223، 461.
كاب، إرنست Kapp, Ernst: 487، 660 هـ.
كاستغليون Castiglione: 75 هـ، 90.
كاسنر، رودولف Kassner, Rudolf: 180 هـ.
كاسيرر، إرنست Cassirer, Ernst: 145، 528.
كاليماكوس Callimachus: 396.
كامله، دبليو Kamlah, W.: 232 هـ، 713 ـ 714.
كانط، عمانوئيل Kant, I.: 28، 36، 44، 53، 55 ـ 56، 58، 78، 84 ـ 89، 91، 92، 94 ـ 120، 129، 134، 138 ـ 139، 146 ـ 148، 155 ـ 156، 159 ـ 161، 165 ـ 167، 171، 187، 189، 242، 275، 282 ـ 283، 304، 312 ـ 351، 341، 344، 356، 365، 373، 376، 381، 460، 479، 499، 587، 590، 597، 604، 619، 629، 647، 656، 678، 690، 708، 715، 723.
كراتيل Cratylus: 530 ـ 534، 536 ـ 538، 540، 545.
كراوسر، بيتر Krausser, Peter: 718 ـ 719.
كرسيبوس Chrysippus: 136.
كروتشه، بندتو Croce, Benedetto: 145 هـ، 608، 654 ـ 655، 657.
كروزر، فريدريك Creuzer, Friedrich: 142 ـ 143.
كروغر، غيرهارد Krüger, Gerhard: 200، 376 هـ، 386 هـ، 678.
كلادينيوس Chladenius: 268 ـ 271، 285 هـ، 405 ـ 406، 718.
كلاغيس، لودفيغ Klages, Ludwig: 650.
كلوبستوك، فريدريك غوتلب Klopstock, F. G.: 58، 139، 143 هـ.
كليست، هاينريش فون Kleist, Heinrich von: 699 ـ 700.
كورته، أي. Körte, A.: 394 هـ.
كورتيوس، إرنست Curtius, Ernst: 133.
كورنيه Corneille: 210، 398.
كولنغوود، آر. جي. Collingwood, R. G.: 376هـ، 492 ـ 495، 497 ـ 498، 657 ـ 660، 686.
كولينز Collins: 384.
كوميريل، ماكس Kommerell, Max: 207 هـ ـ 208 هـ.
كوهلر، دبليو. Koehler, W.: 156.
كون، توماس Kuhn, Tomas: 390 هـ.
كون، هلموت Kuhn, Helmut: 232 هـ، 664 هـ.
كيركغارد، سورين Kierkegaard, S.: 163، 203، 206، 209، 355، 461، 726 ـ 728.
كيرينيي، كارل Kerényi, Karl: 198 هـ، 650 ـ 651.
كيميرل، هاينز Kimmerle, H.: 273، 668، 717 ـ 718، 732.
لادندورف Ladendorf: 379
لارينز، كارل Larenz, Karl: 653، 662 هـ
لاسون Lasson: 118
لانغربك، أ. Langerbeck, H.: 660 هـ
لايبنز، جي. دبليو. Leibniz, G. W.: 28،

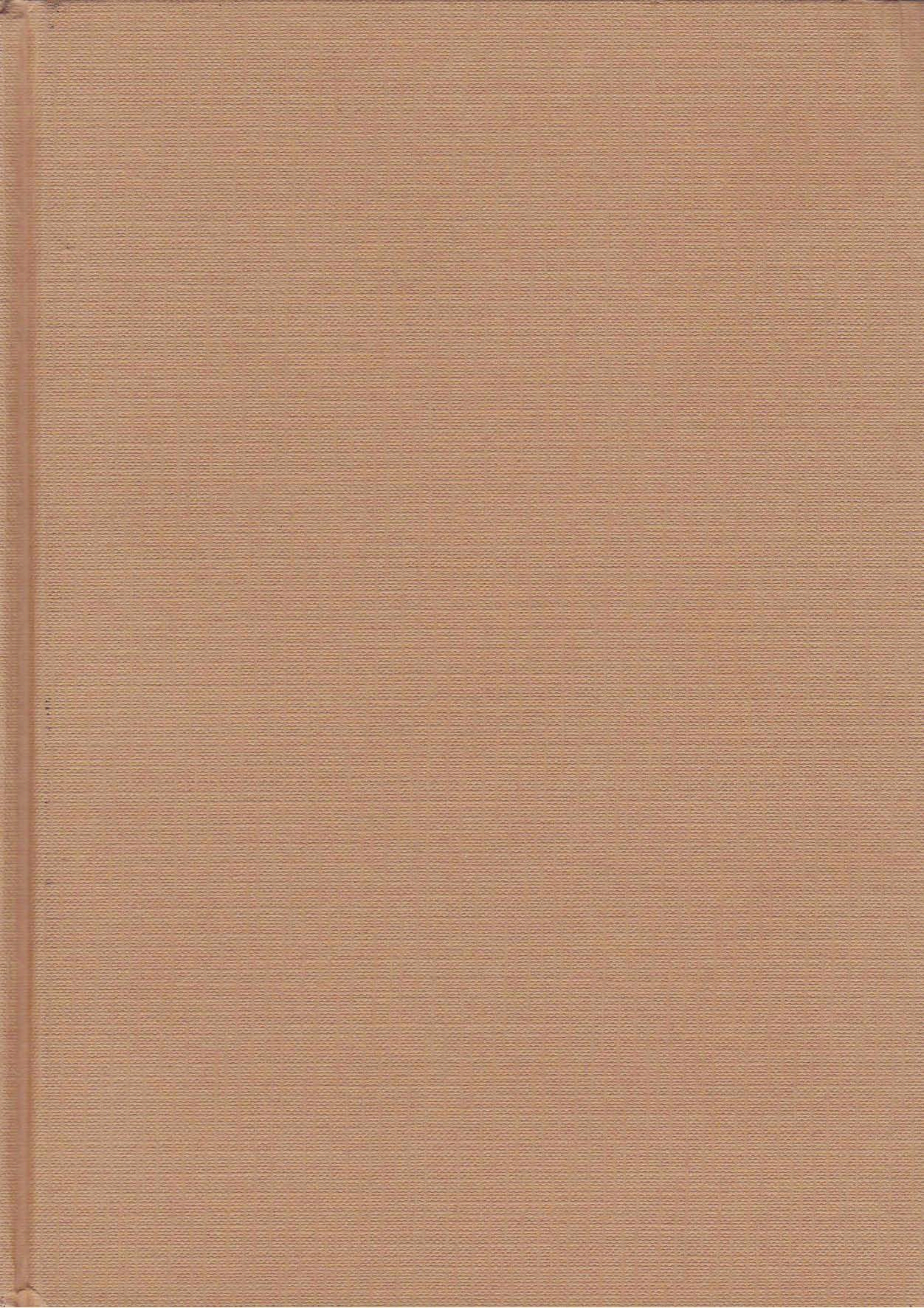
80، 81، 141 هـ، 268، 320، 542 ـ 543، 572، 596.
لايبنغ، هاينز Liebing, Heinz: 667هـ
لِت، ثيودور Litt, Theodor: 558، 691
لوثر، مارتن Luther, Martin: 329، 255، 258، 260، 282 هـ، 284 هـ، 383، 672
لورينزن، Lorenzen, P.: 713 ـ 716
لوك، جون Locke, John: 344
لوكاش، جورج فون Lukács, Georg von: 162
لوكه Lücke: 273 هـ، 668، 717.
لوهمان، يوهانز Lohmann, Johannes: 540 هـ، 564.
لويث Löwith: 640 ـ 641، 678، 680، 682، 691.
ليبس، هانز Lipps, Hans: 557 هـ، 594 هـ.
ليسنغ Lessing: 104، 105 هـ، 116، 139، 143.
ليو، أج. Leo, H.: 379.
ماخ، إرنست Mach, Ernst: 127.
ماركس، كارل Marx, Karl: 379، 720، 734.
ماركوس أورليوس Marcus Aurelius: 76.
ماركيوز، هربرت Marcuse, Herbert: 323 هـ، 720.
مارلو Marlowe: 640.
مارو، أج. جَيْ. H. J. Marrou: 672 هـ.
مالارميه Malarmé: 730.
مالبرانش Malebranche: 221 هـ.
ماو Mao: 734.
ماوبرتيوس Maupertius: 81.
ماير، هاينريش Meyer, Heinrich: 139 هـ.
مايرون Myron: 105.
ماينك، فردريك Meinecke, Friedrich: 650 هـ.
مايير Meier: 718.
مِشْ، جورج Misch, Georg: 312، 335 هـ، 360 ـ 361، 648، 719.
مِلْ، جون ستيوارت Mill, J. S.: 139، 141، 161، 163.
مورتز، كارل فيليب Moritz, Karl-Philipp: 139، 141، 161، 163 هـ.
مومسن Mommsen: 391.
ميرسن Mersenne: 543 هـ.
ميكيافللي Machiavelli: 681.
ميلانكثون Melanchthon: 258، 431 هـ.
ناتورب، بول Natorp, Paul: 129، 341 هـ، 345.
نوفاليس Novalis: 717.
نول، هرمان Nohl, Hermann: 323.
نيتشه، فريدريك Nietzsche, Friedrich: 45، 65، 124، 129، 201 هـ، 340، 358، 364، 412.
نيتل، هاينز Neiztel, Heinz: 477 هـ.
نيكولاس الكوزي Nicholas of Cusa: 220 هـ، 543 هـ، 565 ـ 566، 568 ـ 570، 617 هـ، 626، 627 هـ، 644 هـ، 715.
نيوتن Newton: 596.
هابرماس، يورغن Habermas, Jürgen: 306 هـ، 461 هـ، 697 ـ 698، 710 ـ 711، 720 ـ 721، 726.
هارتمان، أن. Hartmann, N.: 96هـ، 500هـ
هارث، دي. Harth, D.: 713 هـ.
هاردر، ريتشارد Harder, Richard: 543
هارناك Harnack: 671 هـ.
هالبرن Halpern: 717 هـ.
هالفي Halevy: 688.
هامان، ريتشارد Hamann, Richard: 155، 205.

هايرنغ، ثيودور Haering, Theodor: 323 هـ.
هايزنبيرغ، دبليو. Heisenberg, W.: 712 هـ.
هاينه Heine: 141.
هتزر، ثيودور Hetzer, Theodor: 213.
هتشسون، فرنسيس Hutcheson: 76 هـ، 78.
هــردر Herder, J. G.: 56، 58، 79، 143، 282 هــ، 289 ـ 293، 295 هــ، 298، 527، 571.
هروشكا، جَيْ. Hruschka, J.: 710.
هزيود Hesiod: 223.
هِلمهولتز، هِرمان Helmholtz, Hermann: 74.
همبولدت، فيلهلم فون Humboldt, Wilhelm von: 58 ـ 59، 278، 290 ـ 291، 298، 304 ـ 305، 459، 527، 541، 571 ـ 574، 654، 695.
هوثو Hotho: 58 هـ، 125 هـ.
هوراس Horace: 227.
هوركهايمر Horkheimer: 397 هـ.
هوسيرل، إي. Husserl, E.: 31، 45، 128 ـ 129، 233 هــ، 312، 318 ـ 320، 340 ـ 360، 362، 366، 412، 465، 468، 581، 612، 648، 676 ـ 678، 690.
هوفر، دبليو. Hofer, W.: 650 هـ.
هوفمان Hofmann: 447، 634، 670 .
هولدرلين Hölderlin: 154، 224 هـ، 607 ـ 608، 629، 645.
هوميروس Homer: 136، 141، 188، 223، 244، 295، 379 هـ، 394، 598.
هونغزفالد، ريتشارد Hönigswald, Richard: 129، 528 هـ.
هويزنغا، يوهان Huizinga, Johann: 174 هـ، 175 ـ 177، 179.
هيبل، فريدريك Hebbel: 209
هيدغر، أم. Heidegger, M.: 31، 36، 44 ـ 45، 124 هـ، 131 هـ، 157، 164 هـ، 167 ـ 168، 173 هــ، 196، 234 هــ، 340 ـ 342، 350، 354 ـ 373، 402، 406، 420، 462، 473 ـ 474، 559 هـ، 590 ـ 591، 612، 624 هـ، 640 ـ 642، 648، 652، 655، 662 هــ، 671، 673 ـ 678، 690، 696، 702، 712، 719، 732.
هير، أف. Heer, F.: 90 هـ.
هيرش، إي. دي. Hirsch, E. D.: 271 هــ، 710.
هيرقليطس Heraclitus: 260 هـ، 530.
هيرودوتس Herodotus: 223، 298، 679.
هيغل Hegel, G. W. F.: 28، 42، 44 ـ 45، 58، 60 ـ 64، 67، 106، 118 ـ 120، 124، 142 ـ 144، 149، 154، 166 ـ 167، 224، 250 ـ 254، 257، 288 ـ 290، 295 ـ 297، 301، 303، 306، 311 ـ 314، 320، 322 ـ 324، 326 ـ 327، 330، 338، 340، 352 ـ 354، 357، 373، 393، 398، 411 ـ 412، 429، 459 ـ 461، 463 ـ 464، 473 ـ 475، 480، 491، 494، 514، 590، 592، 596 ـ 597، 600 ـ 606، 608 ـ 610، 614، 625 ـ 626، 645 ـ 646، 649، 657، 659، 671، 678، 691، 706، 708، 714 ـ 715، 718، 725، 727 ـ 730، 734.
هــيــوم Hume: 50، 76، 344، 348، 381، 479، 715.
وارين Warren: 730.
وايتهيد Whitehead: 709.
ووتش، جواكيم Joachim Wach: 268 هـ، 717.
وولف، إي. Wolf, E.: 220.
وولف، أف. Wolf, F.: 263، 264 هــ، 272، 717.

وولف، Wolff: 81، 82، 137 هـ، 265 هـ.
وولفلِن Wölfflin: 717.
ويليك Wellek: 730.
ياسبرز، كارل Jaspers, Karl: 306 هـ، 412 هـ، 711، 719.
ياكوبي Jacobi: 458 هـ، 605 هـ.
ياوس، هانز روبرت Jauss, Hans Robert: 37 هـ، 194هـ، 731.
يورك، كونت Count Yorck: 313، 330، 340، 350 ـ 354، 357، 363، 650، 761.
يوريبيديس Euripides: 206.
يونغر، إرنست Jünger, Ernst: 683.
ييغر، فارنر Jaeger, Warner: 394 هـ.







الحقيقة والمنهج

الخطوط الأساسيّة لتأويلية فلسفية

بين دفتي هذا الكتاب، كتاب الحقيقة والمنهج، ليس ثمة منهج ناجز ولا حقيقة مكتملة، فهذه ليست من مهمات التأويلية. للتأويلية هنا هدف آخر يدخل في صميم التجربة الإنسانية للعالم: فهم الآخر، التراث، تاريخ الفكر الإنساني، اللغة، الفن، الحياة، وتفعيل التواصل القائم على الفهم مع هذا كله، والبحث في الشرعية الفلسفية للحقيقة التي تدعيها العلوم الإنسانية والطبيعية عبر وصلها بشمولية التجربة الإنسانية. فبإزاء التخصص والتفكيك المعرفيين اللذين انغمست فيهما العلوم في القرن العشرين، يحاول غادامير جسرَ الهوة بين الإنسان والعالم: العالم بامتداده التاريخي الشامل. ومحاولته هذه تواصلُ من جهتها ما دشّنه البحث الظاهراتي على يد هوسيرل، وفتوحات دلتاي التاريخية، والأفق الذي رادَه هيدغر في فهم الوجود الإنساني.

كيف يكون الفهمُ ممكناً؟ هذا هو السؤال الرئيس لهذا الكتاب. وكما كان الفهم لدى هيدغر هو نمط الوجود الإنساني نفسه، تكون التأويلية كذلك. ليست التأويلية خطوات أو إجراءات في الفهم، إنما هي عالم يصوغ وجودنا بأسره، ويغمرنا من حيث علاقتنا، بوصفنا كائنات إنسانية، بالنتاج الإنساني برمته. وعلى وفق هذه الرؤية، يعيد غادامير صياغة مفاهيم حُمّلت مدلولات غريبة عنها، ويجترح أخرى.



ISBN 9959-29-280-0

موضوع الكتاب فلسفة

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com